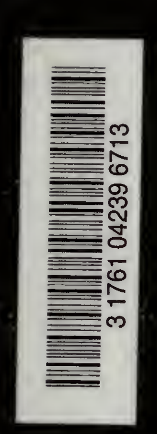
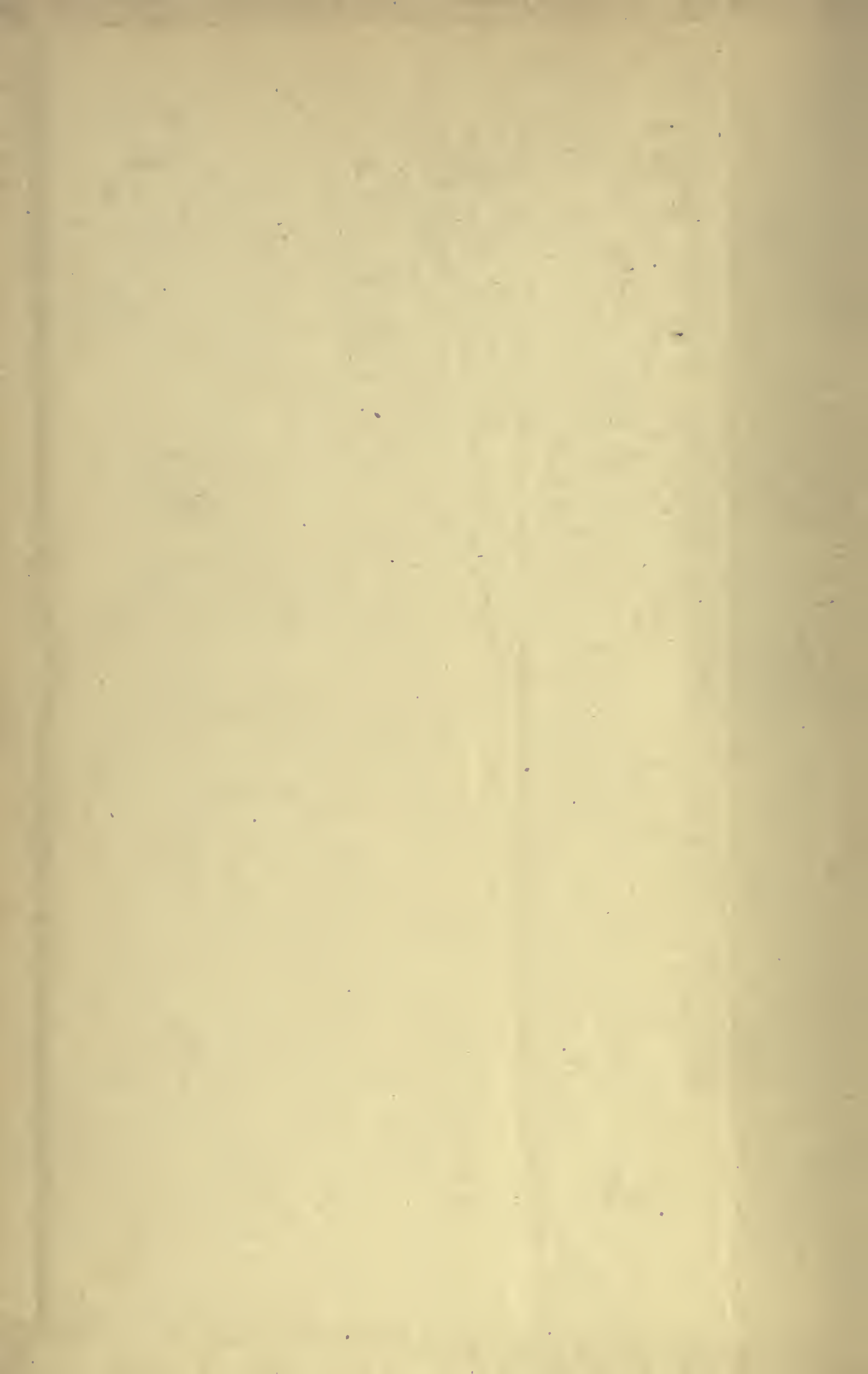
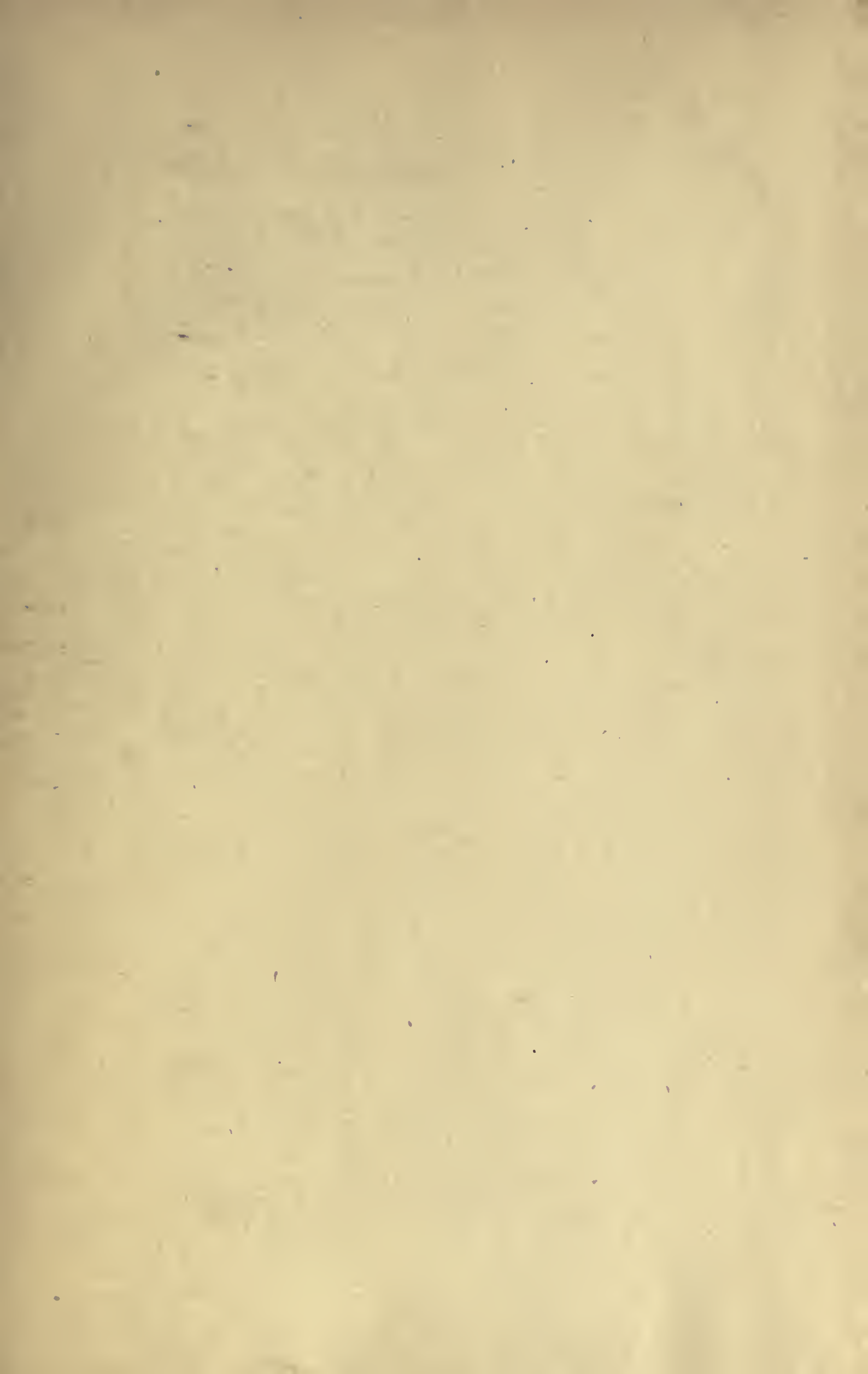
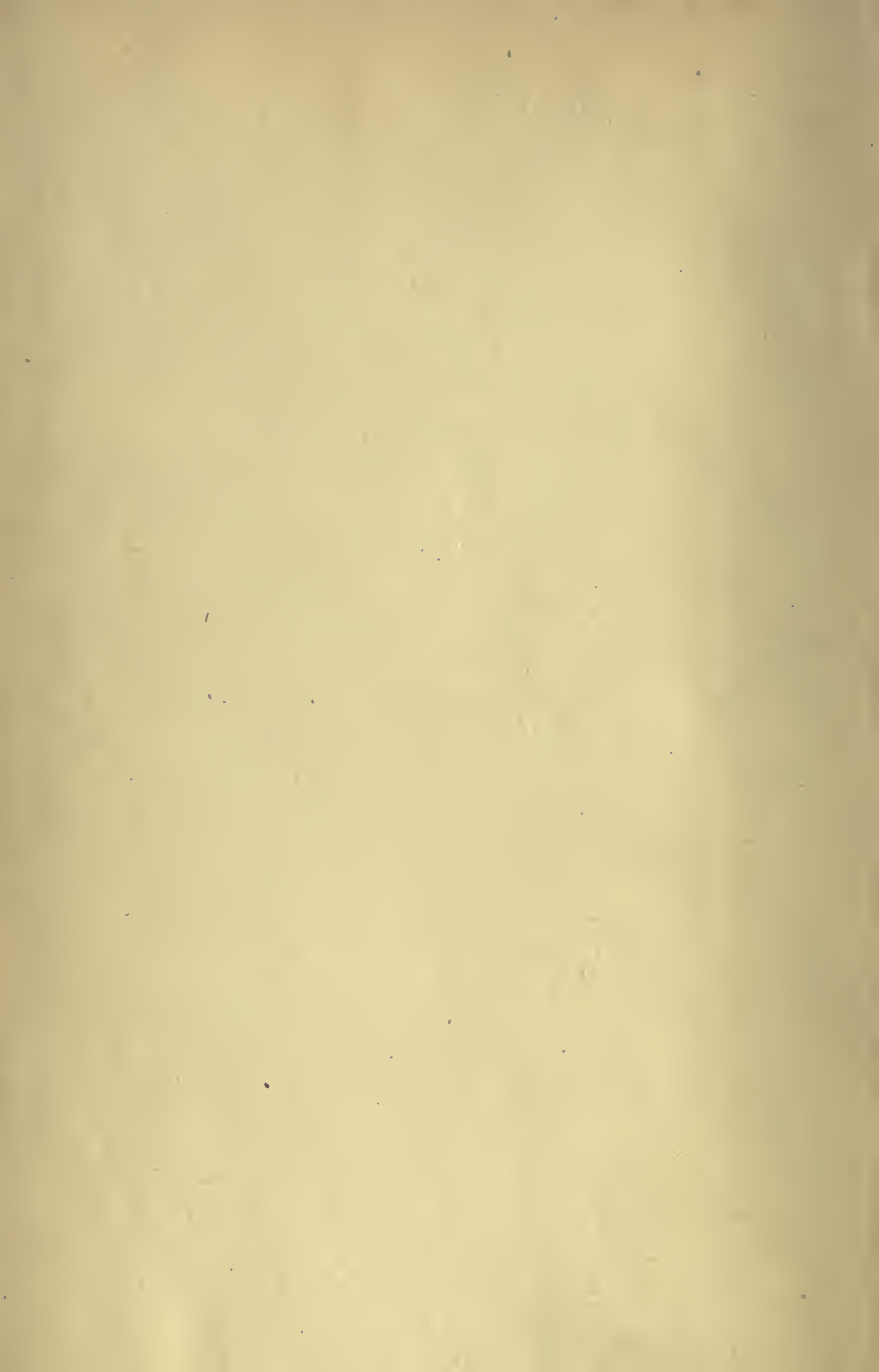
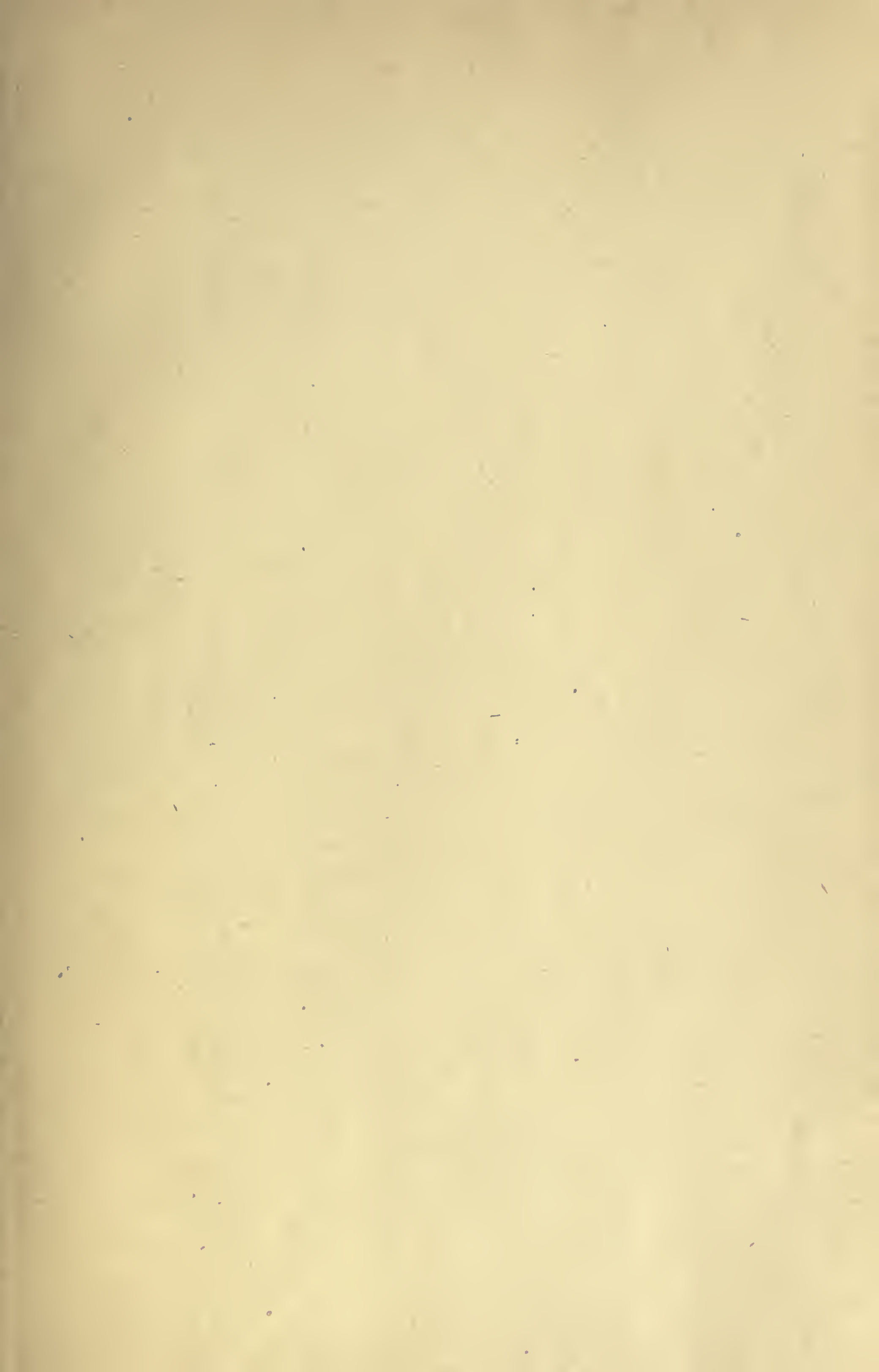
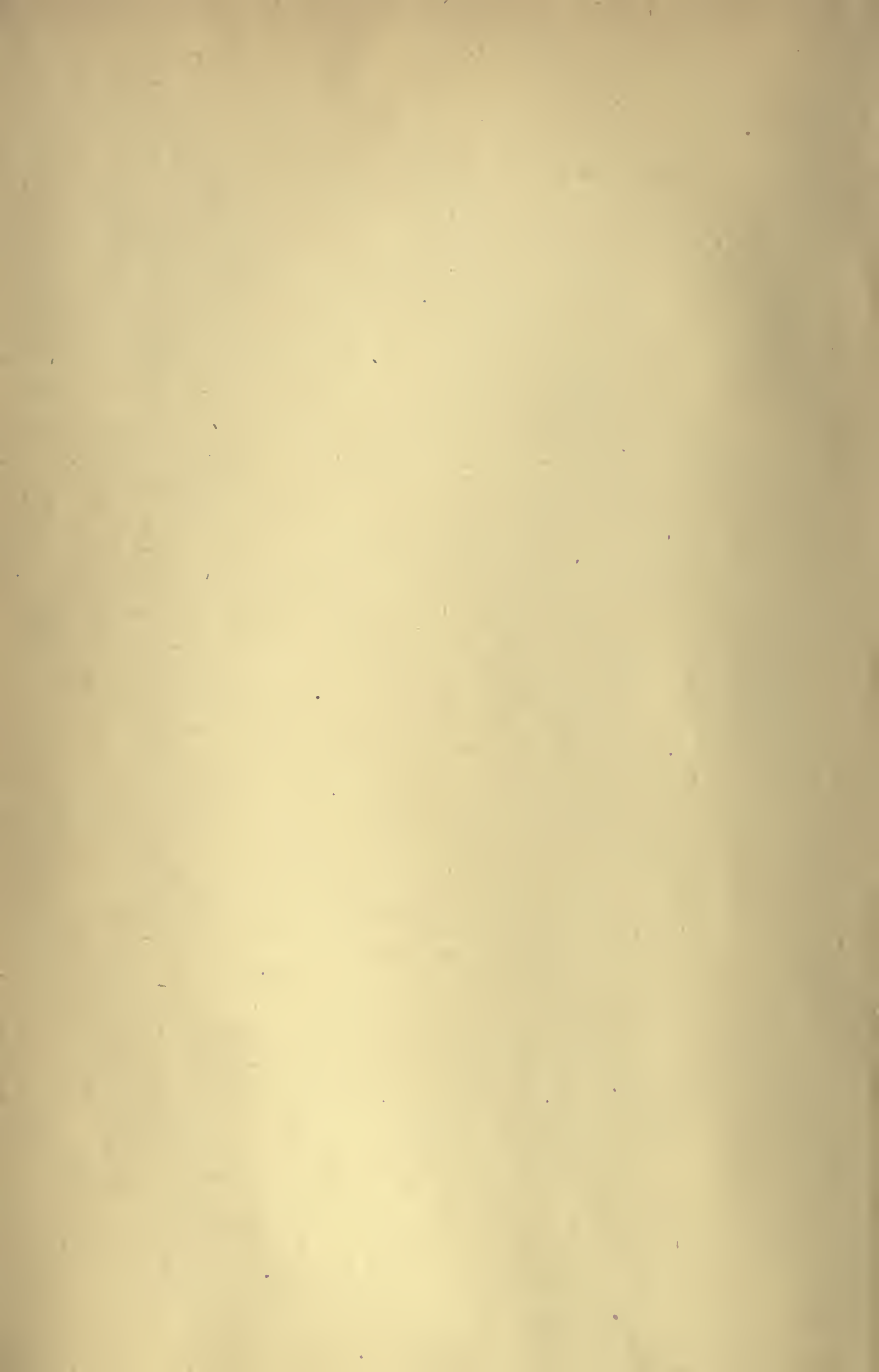

3 1761 04239 6713











DAS BUCH
DER GENESUNG DER SEELE

EINE PHILOSOPHISCHE ENZYKLOPÄDIE AVICENNAS

II. SERIE

DIE PHILOSOPHIE

III. GRUPPE UND XIII. TEIL

DIE METAPHYSIK, THEOLOGIE, KOSMOLOGIE UND ETHIK

HALLE A. S. UND NEW YORK
VERLAG VON RUDOLF HAUPT
1907

DIE METAPHYSIK AVICENNAS

ENTHALTEND

DIE METAPHYSIK, THEOLOGIE, KOSMOLOGIE UND ETHIK

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

M. HORTEN

HALLE A. S. UND NEW YORK
VERLAG VON RUDOLF HAUPT
1907

Einleitung.

Avicenna ist im Oriente nicht so sehr durch seine Philosophie — am wenigsten durch seine Metaphysik — als vielmehr durch seine medizinischen Schriften bekannt. Er gilt hauptsächlich als Arzt. Sein Kanon der Medizin ist ungleich mehr verbreitet als seine philosophischen Schriften. Doch Avicenna ersetzt der arabischen Kulturwelt nicht nur einen Galen, sondern auch einen Aristoteles. Da er die Gedankenwelt beider vereinigte, ist das Interesse an seiner Philosophie ein um so größeres. In ihm sehen wir einen hauptsächlich auf die Naturwissenschaften gerichteten Geist sich in den höchsten Fragen der metaphysischen Spekulation betätigen.

Avicenna[1]) war ein Denker von außergewöhnlicher Begabung und Arbeitskraft. Er hat drei gewaltige Enzyklopädien verfaßt. Von der medizinischen sagt J. Hirschberg:[2]) „Sein berühmtestes Werk ist der Kanon der Heilkunde. Dies ist ein durch Ordnung und Genauigkeit ausgezeichnetes, sehr umfangreiches und vollständiges Lehrgebäude der gesamten Heilkunde, einschließlich der Chirurgie, — fast ohnegleichen in der Weltliteratur. Von den Griechen besitzen wir nur Sammlungen, Auszüge, Kompilationen. Der Kanon ist ein Werk aus einem Guß. Heutzutage braucht man ein ganzes Kollegium von Ärzten, um ein entsprechendes ‚Handbuch‘ zu schaffen. Ein halbes Jahrtausend hat der Kanon gegolten, hat Ibn Sina geherrscht, wie Aristoteles und Galenos.“ Daneben schrieb er in persischer

---

[1]) Vgl. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, S. 452—458 und Carra de Vaux Avicenna, Paris 1900.

[2]) Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern, S. 16, Leipzig 1905. — Graefe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde, II. Teil, XIII. Bd.

Sprache eine nicht minder umfangreiche, philosophische Enzyklopädie: „Das Weisheitsbuch des ʾAla-uddaulah, des Fürsten von Isfahân“, die inhaltlich mit dem Buche der Genesung der Seele verwandt ist.[1]) Daneben hat er noch kleinere Schriften über alle Gebiete des Wissens verfaßt, Theologie und Mystik nicht ausgenommen, deren Zahl sich auf mehrere Hunderte beläuft. Zudem scheinen seine umfassendsten Werke verloren gegangen zu sein. Gûzgânî, sein Lieblingsschüler, erwähnt Kommentare, die Avicenna vor dem Buche der Genesung der Seele verfaßt habe. In letzterem Werke wollte der Philosoph „kurz“ seine eigenen Gedanken zusammenfassen, während er in den „Kommentaren“ neben seinen Gedanken auch die anderer darstellte und sich in längere Diskussionen einließ. Diese Schriften waren schon zu Lebzeiten Avicennas sehr selten geworden. Der Meister hatte die Originale in übergroßer und leichtfertiger Liebenswürdigkeit an seine Freunde verschenkt und bekümmerte sich weiter nicht um das Schicksal seiner Schriften. Deshalb drängten ihn andere Freunde, die Summe seines Wissens „kurz“ zusammenzustellen, um sie der Nachwelt zu erhalten. In zwanzig Tagen hat er nach dem Berichte Gûzgânîs, der Augenzeuge war, die Metaphysik und die Naturwissenschaften mit Ausschluß der Botanik und Zoologie, also eine Summe von Schriften, deren Übersetzung wohl zweitausend Druckseiten einnehmen werden, diktiert.[2]) 1016 begann er das Werk in Hamadân

[1]) Ethé, Prof. Dr., Neupersische Literatur in: „Grundriß der iranischen Philologie“, Bd. II, Nr. 5, S. 363. „An der Spitze derselben (der großen Enzyklopädien) steht das Dānišnāme -i- ʾAlai . . ., ein von dem großen Ibn Sina für den Fürsten ʾAla-uddaulah von Isfahân (gest. 1042) geschriebenes Werk. Es behandelt die Wissenschaften der Logik, Metaphysik, Physik, Geometrie, Algebra, Astronomie, Arithmetik und Musik.“

[2]) Danach zu urteilen hätte er die Metaphysik in vier bis fünf Tagen hergestellt. Die Richtigkeit dieser Angaben darf nicht bezweifelt werden. Avicenna diktierte einem Schnellschreiber. Die arabische Schrift hat das vor der lateinischen voraus, daß sie, wenn ohne diakritische Punkte geschrieben, an Kürze einer Stenographie gleichkommt. Die in Frage kommenden philosophischen Gedanken sind im Grunde sehr einfache und klare. Sie lassen sich beliebig breit darstellen. Jeder, der sich in die aristotelische oder scholastische Gedankenwelt hineingelebt hat, wird es häufig erlebt haben, wie reichlich die Gedanken zusammenströmen, wenn die Grundideen und die Hauptprobleme klar sind. Jede Deduktion läßt sich nach verschiedenen Seiten hin leicht entwickeln. Zudem diktierte Avicenna, wie sein Schüler ausdrücklich bemerkt, frei aus dem Stegreif, ohne sich an ein Buch anzulehnen;

unter der Gunst des Fürsten Schems ed-daula (Sonne der Herrschaft). Der baldige Tod dieses Fürsten bedeutete für Avicenna den Beginn der Verfolgung, die er von dessen Nachfolger zu erleiden hatte. Vier Monate wurde er in der Festung Ferdagân gefangen gehalten. Er verfaßte in dieser Zeit mehrere Schriften. Aus der Gefangenschaft nach Hamadân zurückgekehrt, gelang es ihm, in dem Gewande eines Mystikers nach Isfahân zu dem Fürsten ʾAla-uddaulah zu fliehen. Dort vollendete er die Logik.[1] Auf einer Reise, auf der er seinen Fürsten nach Sâbur Khast begleitete, schrieb er ein dem Buche der Genesung der Seele verwandtes, aber selbständiges Werk: Die Erlösung vom Irrtum, en-Nagât.

Am meisten ist zu verwundern, daß Avicenna seine umfassenden Werke schrieb, während er ein sehr unstätes Leben führte und die größte Zeit des Tages seinen Aufgaben als Minister widmen mußte. Die gewiß staunenerregende und gewaltige Tätigkeit eines Thomas v. Aquin und Albertus Magnus scheint also im Lande der aufgehenden Sonne von einem Denker der gleichen philosophischen Richtung, wie die christliche Scholastik, noch übertroffen worden zu sein.

Das System und das Werk Avicennas ist eine kulturgeschichtliche Tatsache von hervorragender Bedeutung und als solche verdient sie die Beachtung nicht nur der Orientalisten und Philosophen, sondern auch der Historiker und Religionsgeschichtler. Sie ist ein Beitrag zur Darstellung des Völkerlebens und ist ferner keine rein persönliche und individuelle Tatsache; denn die Bedingungen seiner Gedanken liegen in der ganzen damaligen Zeit und sind ein Resultat jahrhundertelanger Entwicklung. Sie haben ferner auf Jahrhunderte lang einen

---

war ihm also die Disposition der Metaphysik klar, dann konnte er sie ohne Unterbrechung diktieren. Es handelt sich zudem um Gedanken, mit denen er sich von Jugend auf beschäftigt hatte und in denen er lebte. Die Leistung ist immerhin eine ganz enorme. Die Herausgabe dessen, was Avicenna in zwanzig Tagen diktiert hat, wird wohl vierzig Monate in Anspruch nehmen. Die Arbeitsart Avicennas macht viele Unsicherheiten des Textes verständlich.

[1] Avicenna schrieb zuerst die Naturwissenschaften und Metaphysik. In letzterem beruft er sich aber vielfach auf die Logik wie auf ein bereits vorliegendes Werk. Die Disposition des Ganzen schwebte ihm also klar vor Augen, und da er die Metaphysik als den Schlußstein betrachtete, konnte er sich auf Kapitel der Logik berufen, selbst wenn letztere noch nicht geschrieben war.

bestimmenden Einfluß ausgeübt. Die Entstehungsgeschichte und die Einwirkung der Philosophie Avicennas auf die folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Zeit ist fast gleichbedeutend mit der Darstellung der arabischen Philosophie griechischer Richtung und auch die der anderen Schulen. Diese nahmen die griechische Gedankenwelt, deren Verständnis Avicenna erschlossen hatte, in sich auf. Auch für die christliche Philosophie des Mittelalters ist er von großer Bedeutung gewesen. Brucker sagte von ihm, Avicenna sei bis zur Renaissance, wenn nicht der einzige, so doch der Hauptlehrer der Christen gewesen.

Das Buch der Genesung der Seele bildet also wie die Schriften des Aristoteles, Platons, Plotins, Gazâlîs, Thomas von Aquins und Kants einen der großen Gedenksteine in der Entwicklung der Wissenschaften. In der ganzen islamischen Kulturwelt, von Indien bis zu den Säulen des Herkules, besonders aber in Persien, suchte der Wissensdurstige die Genesung seiner Seele von den Krankheiten des Zweifels und die Erkenntnis des Wesens der Dinge und der Harmonie des Weltalls in diesem Buche, das seit dem XI. Jahrhunderte das Denken der philosophischen Schulen des Islam bestimmt hat. Es ist jenes Werk, zu dem die frühere philosophische Entwicklung des Islam hinführte und auf das die gesamte spätere Entwicklung sich aufbaute. An dasselbe schließen sich die philosophischen Diskussionen an, deren Zeugen die späteren Jahrhunderte waren.

Es ist durchaus gegen die Lehre der islamischen Philosophie, mit der Metaphysik zu beginnen. Die Reihenfolge der Wissenschaften war vielmehr folgende. Den ersten Teil der Philosophie bilden die Naturwissenschaften. Diese sind: die Lehre über die Prinzipien der Naturkörper, das Weltgebäude, das Entstehen und Vergehen, Wirken und Leiden in der Natur, die Meteorologie und Erdkunde, die Psychologie, Botanik und Zoologie. Daran schließen sich die vier mathematischen Disziplinen an, von denen die erste und dritte, Geometrie und Astronomie, reine Mathematik sind, die zweite und vierte angewandte: Astronomie und Musik. Nach diesen Vorkenntnissen gelangte man erst zur Königin aller Wissenschaften, der Metaphysik. Nicht zur Philosophie gehörte die Logik. Sie bildete die Propädeutik zur Philosophie. An diese streng vorgeschriebene Reihenfolge ist jedoch der Historiker, der als unparteiischer Beobachter außensteht, nicht gebunden, und so möge die Veröffentlichung des Lebenswerkes Avicennas

mit der Metaphysik beginnen, weil sie die umfassendsten Lehren bietet, für die Geschichte der Philosophie hauptsächlich in Betracht kommt und das System kurz zusammenfaßt.

Weitere Aufgaben, die sich an diese Veröffentlichung anschließen könnten, sind: die Herausgabe der lateinischen Übersetzungen und das Verständnis derselben aus dem arabischen Urtexte, die Einwirkung Avicennas auf Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin u. s. w. zu untersuchen, desgleichen seine Abhängigkeit von den Kommentatoren des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und Themistius, ebenso die Abhängigkeit oder auch Einwirkung auf die indische Philosophie, ferner die Schicksale der Philosophie Ibn Sinas innerhalb der islamischen Kulturwelt. Während die Lösung der erstgenannten Aufgaben den Spezialisten auf den Gebieten der griechischen und mittelalterlichen Philosophie überlassen bleibt, wurde zur Lösung der letzteren Aufgabe in den Anmerkungen ein Ansatz gemacht. Es sind hauptsächlich die der Handschrift c (Isfahân 1672),[1] denen sich Auszüge anschließen aus dem Lexion des Hawârezmî[2]) um 990, Gorgânî[3]) 1413 † und des Fârûqî[4]) 1745 †. Letzterer zitiert seinerseits wiederum die bedeutendsten Philosophen der ihm vorausgehenden Zeit, wie: Urmawi 1283 †, Taftazânî 1389 †, Sakkâkî 1229 †, Samarkandî 1291 †, Igi 1353 †, Suhrawardî 1297 †, Kâtibi 1276 †, Abhari 1264 †, Ṭûsî 1273 †, Râzî 1209 †, Dawânî 1501 †, Nasafi 1310 †, Maḥbûbî 1346 † u. s. w., so daß in diesen Anmerkungen Einblicke in die islamische Philosophie fast aller Jahrhunderte nach Gazâlî gegeben sind.

Die Übersetzung sucht in möglichster Treue den Gedanken des Originals und seine Nuancen wiederzugeben in engster Anlehnung an den Wortlaut des arabischen Textes. Um Unklarheiten zu vermeiden, wurden vielfach an Stelle der Pronomina

---

[1]) a = Leiden, Gol. 4, Nr. 1444. b = Leiden, Gol. 84, Nr. 1445. c = Berlin, Minutoli 229, Nr. 5045. d = Ind. Office, Nr. 477.

[2]) G. van Vloten, liber Mafâtîḥ al-ʿOlûm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum. Lugduni Batavorum 1895.

[3]) Gustav Flügel, Definitiones viri meritissimi sejjid scherîf Dschordschâni. Accedunt definitiones Theosophi Mohammed vulgo iben Arabi dicti. Lipsiae 1845.

[4]) Dr. Al. Sprenger, A dictionary of the technical terms used in the Sciences of the Musulmans, in „Bibliotheca Indica"; a Collection of oriental Works published by the Asiatic Society of Bengal. Calcutta 1854.

die bezüglichen Substantiva selbst gesetzt und große Perioden aufgelöst.

Die Fußnoten des Textes der Übersetzung haben den Zweck, sowohl die philosophischen Gedanken, die dem modernen Denken vielfach sehr ferne liegen, zu erklären, als auch einige Beziehungen zur griechischen und scholastischen Philosophie, vor allem also zu Aristoteles und Thomas von Aquin, anzudeuten.

Die Herausgabe und Übersetzung der Philosophie Avicennas dürfte um so zeitgemäßer sein, als in neuerer Zeit vielfache Bestrebungen aufgetreten sind, die das Ziel verfolgen, den Entwicklungsgang der christlichen Philosophie des Mittelalters wie auch den der muslimischen und indischen Philosophie dem Verständnisse zu erschließen.

Der Universitätsbibliothek zu Leiden spreche ich für ihr freundliches Entgegenkommen meinen besonderen Dank aus.

Bonn, Dezember 1906.

M. Horten.

Die Metaphysik Avicennas.

Vierte Summa[1]) des Buches der Genesung der Seele.

Über die metaphysischen[2]) Dinge.

In zehn Abhandlungen. Die erste Abhandlung umfaßt acht Kapitel.

Erstes Kapitel.

Ein erstmaliges Suchen[3]) nach dem Objekte der prima philosophia,[4]) damit ihre eigentümliche Natur[5]) innerhalb der Wissenschaften klar werde.

Nachdem wir bereits mit Gottes Hilfe, des Herrn der Gnade und des Erfolges, alle Begriffe vorgebracht haben, die in dem Bereiche der logischen, physischen und mathematischen Wissenschaften eine Darlegung erforderten, so ist es nun

---

[1]) Es gehen voraus summa logica, summa scientiarum naturalium, summa mathematica. Abaelard 1142 †, der Vater der scholastischen Lehrmethode, soll der Erfinder der Idee einer Summa als wissenschaftlicher Darstellungsmethode gewesen sein. Vgl. de Wulf, Histoire de la Philosophie Médiévale S. 201 ff. und 209, und Fr. Picavet, Esquisse S. 200 ff. Ist die Übereinstimmung eine zufällige oder hat eine Abhängigkeit, sei es eine direkte oder eine indirekte (gemeinsame Quelle) stattgefunden? Cod. c hat den Titel: Dreizehnter Teil d. Buches u. s. w.

[2]) Wörtlich: „die göttlichen Dinge“. Aristoteles verwendet „Theologie“ im Sinne von Metaphysik: vgl. *φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ τρεῖς, μαθηματική, φυσική, θεολογική* 1026 a 19. Vgl. Thomas, Prooemium zum Kommentar der Metaphysik.

[3]) Wörtlich: „der Beginn des Suchens“. Die definitive Feststellung des Objektes erfolgt Kap. 2.

[4]) Aristotelischer Ausdrnck: *ἡ πρώτη φιλοσοφία*; vgl. Physik. 194 b 14.

[5]) Wörtlich: „ihre Individualität“. Cod. c Gl.: „innerhalb der Objekte der Wissenschaften“.

angebracht zu beginnen mit der Definition der Begriffe der „Weisheit“.[1]) Daher beginnen wir, indem wir Gott um Hilfe anrufen und lehren: Die philosophischen Wissenschaften zerfallen, wie es schon an anderen Orten dargelegt wurde,[2]) in spekulative und praktische.[3]) Wie sich beide voneinander unterscheiden,

---

[1]) Weisheit, ḥikma, bezeichnet im prägnanten Sinne die Metaphysik. Der gleiche Sprachgebrauch findet sich bei Aristoteles Metaph. 981 b 28: ... *τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες*; 982 b 9 et passim. Ebenso Thomas von Aquin (super Isaiam cap. 3 principio): Sapientia autem, ut dicit Philosophus (Metaph. Kap. 1, 980—982) est duplex, scilicet universalis et particularis. Particularem definiens dicit, quod est virtus per quam homo potest in ultimo cuiuscumque artis, ut medicinae, et ob hoc dicitur sapiens medicus, qui est certissimus in his quae sunt medicinae, et similiter sapiens faber et sic de aliis. Et hoc modo sumitur hic. Universalis sapientia est quae est ultimum in omnibus artibus et scientiis, et ista est per quam homo elevatur in cognitionem nobilissimarum causarum id est substantiarum separatarum (arab. *mufariqât*) vel spiritualium. Et haec secundum Philosophum est metaphysica et secundum nos est theologia. Vgl. dazu die Definition der Weisheit bei Ismâîl el Hoseinî: Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs S. 316. Nach al-Ḫawârezmi (Liber Mafâtiḥ al-ulûm ed. van Vloteu, Lugduni 1895, S. 252) bezeichnet die Weisheit schlechthin die Alchemie; an dieser Stelle bezeichnet sie die Philosophie schlechthin.

[2]) z. B. in dem Buche: Die Einteilung der Wissenschaften, Brockelmann Gesch. d. ar. Lit., Bd. I, S. 455, Nr. 24 und weiter die Einleitung in die Logik, den ersten Teil des Buches der Genesung.

[3]) Siehe Arist., Metaph. 1064 b 2: *δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί, φυσική, μαθηματική, θεολογική.* Vgl. auch S. 1, Anm. 2. Aristoteles lehrt jedoch Metaph. 1025 b 25 eine andere Dreiteilung, indem er die Willenshandlung (*πρᾶξις* actio) von dem äußeren Wirken (*ποίησις*, factio) unterscheidet: *ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη.* Thomas lehrt (in Matth. Kap. II) eine wesentlich verschiedene Dreiteilung: Sunt tres partes philosophiae, scilicet moralis, logica et naturalis, und in seinem Kommentar zur nikomachischen Ethik (lib. I, lectio 1) eine Vierteilung: Ordo quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quam ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu; puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare

wurde ebenfalls deutlich gemacht, indem gezeigt wurde, daß die theoretischen Wissenschaften das Ziel verfolgen, die theoretische Denkfähigkeit der Seele dadurch zu vervollkommnen, daß sie den Verstand aktuell denkend machen.[1]) Dieses wird dadurch erreicht, daß der Verstand die begrifflich auffassende und (über die Außenwelt) urteilende[2]) Wissenschaft von Dingen erlangt, die nicht unsere Handlungen und Verhältnisse sind.[3]) Daher ist der Zweck der theoretischen Philosophie der, daß Gedanken und Überzeugungen erworben werden, die sich nicht auf die Beschaffenheit der Handlung noch die des Prinzips[4]) des Handelns erstrecken.[5])

---

ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quam ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Auch in der ersten, aus Thomas zitierten Stelle ist unter scientia naturalis die Metaphysik mitverstanden.

Die Philosophie ist demnach eine Kenntnis

1. der Außenwelt (Naturw. und Metaph.),
2. der Gedankenwelt (Logik),
3. der actiones (Moral),
4. der factiones (Mechanik).

Eine Zweiteilung, wie sie Avicenna lehrt, findet sich in Ismail el Hoseini (lib. cit. S. 317). Alle diese Einteilungen stimmen in dem Wesentlichen überein. Der Unterschied ist ein nur äußerlicher.

[1]) Wörtlich: „daß der Verstand actu (*ἐντελεχείᾳ*) wird“. Durch Aufnahme der Erkenntnisform erhält er eine neue „Wirklichkeit“ als denkender. Arist. Psych. 429 b 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐν τελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.*

[2]) Erst im Urteile (*taṣdîq*), dem affirmativen und negativen, ist Wahrheit oder Falschheit enthalten. Im eigentlichen Sinne bezeichnet *taṣdîq* nur die affirmative Aussage. Vgl. dazu Faḫr ed-Din er-Râzî, Muhassal, Anfang: „Wenn wir eine Wesenheit erkennen, so betrachten wir entweder dieselbe so wie sie in sich ist, ohne über dieselbe ein negatives oder positives Urteil zu formulieren. — Dies ist die begriffliche Auffassung. — Oder wir urteilen über dieselbe positiv oder negativ. Dies ist das Urteil (das Wahrheit oder Falschheit enthält)“. Arist. 17 a 1: *Ἔστι δὲ λόγος ἅπας σημαντικός οὐχ ὡς ὄργανον δὲ ἀλλ' ὡς προείρηται, κατὰ σύνθήκην, ἀποφαντικὸς δὲ οὖ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ φεύδεσθαι ὑπάρχει.*

[3]) Wörtlich: „die nicht darin besteht, daß sie ... selbst sind“. Mit diesen befaßt sich die philosophia practica, die Ethik.

[4]) Wörtlich: „noch auf die Qualität des Prinzipes einer Handlung, insofern es ein Prinzip ethischer Handlungen ist“.

[5]) Auch die Metaphysik betrachtet die menschlichen Handlungen und ihre Prinzipien, jedoch unter dem Gesichtspunkte des Seins, des Wirklichen, nicht sofern sie in den Bereich der Ethik gehören.

Die praktische Philosophie, so wurde ferner gezeigt, ist diejenige, die zunächst die Vollendung der theoretischen[1]) Denkfähigkeit erstrebt, indem (durch sie) ein begrifflich auffassendes und urteilendes Wissen von Dingen (im Geiste) auftritt, die unsere Handlungen selbst sind. Der Zweck dieses theoretischen Wissens ist der, daß wir in zweiter Linie von dieser Wissenschaft die Vollendung der praktischen Fähigkeit durch gute Charaktereigenschaften erlangen.

Es wurde weiterhin erwähnt, daß die spekulative Philosophie in drei Teile zerfällt, nämlich in die Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik;[2]) ferner, daß das (formelle) Objekt[3]) der Naturwissenschaft die Körper sind, insofern sie Bewegung und Ruhe besitzen.[4]) Sie untersucht die Akzidenzien, die ihnen infolge dieser Bestimmungen (der Bewegung und Ruhe) notwendig[5]) zukommen; ferner, daß das Objekt der mathematischen Wissenschaften entweder das seinem Wesen nach Quantitative ist, das frei ist von der Materie,[6]) oder dasjenige, was eine Quantität (als Akzidenz, nicht als Wesen) besitzt.[7]) Sie untersucht in diesem Objekte die

---

[1]) Sie ist ja eine deduktiv schließende Wissenschaft und als solche Spekulation, nicht Praxis.

[2]) Wörtlich: „die göttliche Wissenschaft".

[3]) Dem *ὑποκείμενον* wird das *κατηγορούμενον*, das Prädikat gegenübergestellt. Jedoch wird es auch als Objekt des Wissens gebraucht. Metaph. 982 a 23: *ὁ γὰρ μάλιστα ἔχων τὴν καθολον επιστημην οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα.*

[4]) Die Übereinstimmung mit Aristoteles, Metaph. 1064 b 1—2, ist wörtlich. Thomas, Metaph. XI, lect. 7: Ex hoc ulterius concludit quod tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica, quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet habeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata. Ebenso Arist., Metaph. 1059 b 16. Thomas, ibid., lect. 1: Totum negotium naturalis philosophiae est circa ea quae habent in seipsis principium motus et quietis, quae naturalia dicuntur.

[5]) per se, *καθ᾽ αὑτό.*

[6]) Cod. c: „entweder das Quantitative ist, das seinem Wesen nach frei ist, von der Materie . . .".

[7]) Aristoteles betont hauptsächlich die Materialität des Objektes der Mathematik. Metaph. 1064 a 32: *ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μεν καὶ περὶ μένοντά τις (ἀκίνητα) αὐτη, ἀλλ᾽ οὐ χωριστά.* Dies widerspricht nicht der Behauptung, daß dasselbe per se genommen und nur in seinem Wesen betrachtet, ein *χωριστόν* ist. Phys. 193 b 34: *χωριστα γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι.* Aus der Kombinierung dieser beiden Thesen ergibt sich die doppelte

Verhältnisse, die dem Quantitativen als solchem zukommen. In ihrer Definition ist daher keine Art der Materie, noch eine bewegende Kraft enthalten.[1]) Ferner wurde erwähnt, daß die metaphysischen Disziplinen diejenigen Gegenstände untersuchen, die in ihrem Bestande und ihrer Definition von der Materie getrennt (oder trennbar) sind.

Ferner hast du vernommen,[2]) daß die Metaphysik diejenige Wissenschaft ist, die die ersten Ursachen des unter die Naturwissenschaften und Mathematik fallenden Seins und desjenigen, was mit beiden in Verbindung steht, (als „Problem") untersucht,[3]) und die ferner sogar die erste Ursache und das höchste Prinzip,[4]) nämlich die Gottheit — Erhaben sei ihr Ruhm! — erforscht. Alles dieses hast du bereits in den früheren Teilen dieses Buches betrachtet.[5])

Aus dem Vorhergehenden ist nun aber noch nicht klar, welches das formelle und eigentliche Objekt der Metaphysik ist. Es wurde dieses nur „angedeutet" in dem Buche über den demonstrativen Beweis[6]) (der analytica posteriora), wenn du dich dessen erinnerst. Es wurde dort ausgeführt, daß in allen

---

Bestimmung Avicennas. Die erste bestimmt das obiectum formale (= Arist., Phys. 193 b 34), die zweite das obiectum materiale, den quantitativen Gegenstand (= Arist. 1064 a 32). Es sollen nicht zwei unabhängige Objekte bezeichnet werden, sondern ein und dasselbe in verschiedener Auffassung. Durch die Aufstellung des obiectum formale will Avicenna es ermöglichen, die Astronomie und Musik in die mathematischen Wissenschaften hineinzuziehen. Beide sind an eine Materie gebunden.

Avicenna unterscheidet in jeder Wissenschaft Objekt und Probleme. Das Objekt ist nicht Problem, sondern Voraussetzung. Problem kann es nur in einer höheren, subalternierenden Wissenschaft werden. Probleme sind für jede Wissenschaft nur die Akzidenzien ihres Objektes.

[1]) Durch die Aufnahme dieser Bestimmungen würde sich der Gegenstand als Objekt der Naturwissenschaft kennzeichnen.

[2]) Avicenna beabsichtigte in diesem Kap. nur aus den früheren Auseinandersetzungen alle Daten zusammenzutragen, aus denen sich irgendwelche Bestimmungen für das Objekt der Metaphysik gewinnen lassen, auch wenn dieselben vorderhand noch wenig zusammenhängend erscheinen.

[3]) Sie muß daher ein „Objekt" besitzen, das einer höheren Ordnung angehört als die Objekte jener Wissenschaften.

[4]) Wörtlich: „causam causarum et principium principiorum".

[5]) Vgl. die Einleitungen zur Logik und Naturwissenschaft, z. B. I, Teil I, Kap. 8.

[6]) Logik V, Teil I, Kap. 1 und 2.

übrigen Wissenschaften (abgesehen von der Metaphysik) dir ein Gegenstand begegnete, der das Objekt war, sodann (zweitens) Dinge, die durch Untersuchung festgestellt werden sollten (also Probleme) und (drittens) allgemein zugegebene Grundsätze,[1]) aus denen die Beweise (wie aus Prämissen) zusammengesetzt werden.

Bis jetzt hast du noch nicht in jeder Beziehung klar erkannt, welches das Objekt dieser Wissenschaft (der Metaphysik) sei und ob es die erste Ursache[2]) selbst sei, so daß der Zweck (dieser Wissenschaft) der wäre, die Eigenschaften und Handlungen derselben oder auch andere Begriffe zu erkennen.[3]) Ferner hast du manchmal gehört, daß es hier[4]) eine Philosophie im wahren Sinne des Wortes gebe und eine erste Philosophie,[5]) und daß sie die ersten Prinzipien der übrigen Wissenschaften richtig stellt,[6]) und daß sie im eigentlichen Sinne die Weisheit ist.[7]) Ferner hast du das eine Mal vernommen, daß die Weisheit die vollkommenste Erkenntnis des vollkommensten Objektes ist; ein anderes Mal, daß sie die Erkenntnis ist, die das richtigste und unzweifelhafteste Wissen bedeutet; wiederum ein anderes

---

[1]) Avicenna faßt in seinen Aufstellungen vielfach Gedanken klar zusammen, die sich in den aristotelischen Schriften nur zerstreut finden. Dadurch zeigt er, wie sehr er die Lehren des Stagiriten behersrcht. Dem Probleme entspricht das aristotelische *ζητούμενον: τὰ ζητουμενα τέτταρτα (ὅτι, διότι, ει, τι)* Analytica poster. 89 b 24. Die principia *ἀρχαὶ* werden definiert: *ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον.* Sie sind in sich evident und vermögen daher andere Gegenstände aufzuklären. Mit *πρόβλημα* bezeichnet Aristoteles das Objekt des topischen Beweises.

[2]) Die Bezeichnung „Theologie" im Sinne von Metaphysik, wie sie bei Avicenna durchgängig angewandt wird, könnte den Gedanken wachrufen, Gott sei das eigentliche Objekt dieser Wissenschaft.

[3]) Bildet die erste Ursache selbst den Gegenstand dieser Wissenschaft, dann liegt es nicht im Bereiche derselben, die Existenz dieses Objektes zu erweisen; sondern die Existenz derselben vorausgesetzt, könnte sie nur die übrigen sich stellenden Probleme untersuchen.

[4]) d. h. nach Abschluß der übrigen Wissenschaften als Schlußstein des Systemes.

[5]) Vgl. Phys. 194 b 14; Metaph. 1026 a 16: *πρώτη φιλοσοφία.*

[6]) Wörtlich: „ihnen die Richtigkeit mitteilt". Die der Metaphysik untergeordneten Wissenschaften partizipieren also von der Evidenz der prima philosophia, die die Prinzipien der übrigen Wissenschaften beweist.

[7]) Weisheit bezeichnet hier schlechthin die höchste Vollendung des Erkennens. Arist., Ethik 1141 a 16: *ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει.*

Mal, daß sie die Wissenschaft von den ersten Ursachen des Weltalls ist. Dieses hast du vernommen, ohne daß du wußtest, was (welches Inhaltes im einzelnen) diese erste Philosophie und was diese Weisheit sei und ob die (ebengenannten) drei Definitionen oder Eigenschaften[1]) einer einzigen Kunst zukommen oder verschiedenen, von denen jede einzelne „Weisheit" genannt würde. Deshalb wollen wir dir nun erklären, daß diese Wissenschaft, um die wir uns bemühen, die erste Philosophie ist, daß sie ferner die Weisheit schlechthin bedeutet, und daß die drei Eigenschaften (daß sie nämlich die erhabenste, die sicherste und sich auf die ersten Ursachen erstreckende Erkenntnis sei), mit denen die Weisheit bezeichnet wurde, Eigenschaften einer einzigen Kunst sind, nämlich dieser Kunst (der Metaphysik).

Es ist bekannt, daß jede Wissenschaft ein ihr eigentümliches Objekt habe, und daher wollen wir jetzt das Objekt dieser (unserer) Wissenschaft erforschen, welches es sei,[2]) und erwägen, ob das Objekt dieser Wissenschaft das eigentümliche Wesen[3]) Gottes selbst sei oder nicht, und ob dann Gott vielmehr nur ein einzelnes Objekt aus der großen Anzahl der Objekte dieser Wissenschaft sei.[4]) Daher behaupte ich, dieses (Gott) kann nicht das Objekt (der Metaphysik) sein; denn das Objekt einer jeden Wissenschaft ist etwas, das innerhalb dieser Wissenschaft als existierend vorausgesetzt wird, indem nur seine Verhältnisse untersucht werden (nulla scientia probat suum objectum). An anderen Orten wurde dieses bereits festgestellt.[5]) Die Existenz Gottes kann nun aber in dieser Wissenschaft nicht etwas allgemein Zugestandenes (und Vorausgesetztes) nach Art eines Objektes[6]) sein; sie soll vielmehr erst in ihr als Problem untersucht werden.

---

[1]) Avicenna nennt die obigen Begriffsbestimmungen der Metaphysik nicht Definitionen, weil er dieselben nur als descriptiones der Metaphysik ansieht. Sie können nur dann einer einzigen Wissenschaft zukommen, wenn es gelingt, sie alle unter ein obiectum formale zusammenzufassen; denn eine einzige Wissenschaft kann nur ein solches Objekt besitzen.

[2]) *τί ἐστιν* Arist., Analyt. II, 89 b 24.

[3]) Wörtlich: „die Individualität, d. h. die einzigartige Natur Gottes".

[4]) Cod. a Glosse: „in diesem Falle untersuchen wir, ob die Metaphysik über die Erkenntnis Gottes (neben anderen Problemen) handelt".

[5]) Logik V, Teil I: Die Lehre vom demonstrativen Beweise.

[6]) Was für eine Wissenschaft Problem ist, kann in ihr nicht Objekt werden. Die Wissenschaft setzt zweierlei voraus, allgemeine Prinzipien und ein Objekt. Nur letzteres könnte für Gott in Frage kommen.

Wenn dieses sich nicht so verhielte, dann müßte einer von folgenden Fällen eintreten: Die Existenz Gottes müßte entweder in dieser Wissenschaft (Metaphysik) Voraussetzung und zugleich in einer anderen Problem sein, oder in ihr Voraussetzung sein, ohne zugleich in einer anderen Problem zu werden. Beide Fälle sind aber auszuschließen, denn die Existenz Gottes kann nicht in einer anderen Wissenschaft Problem der Untersuchung sein. Die übrigen Wissenschaften sind nämlich entweder ethische oder politische oder naturwissenschaftliche oder mathematische oder logische. Im Bereich der philosophischen[1]) Disziplinen gibt es nun aber keine andere als die hier aufgezählten Wissenschaften,[2]) und auch nicht in dem geringsten Teile von ihnen wird die Existenz Gottes zum Probleme der Untersuchung, noch kann[3]) dies überhaupt der Fall sein (weil diese Wissenschaften sich nur mit dem außergöttlichen Sein befassen). Du weißt dieses schon durch die geringste Betrachtung über die Grundsätze, die dir häufig begegnet sind.[4]) Auf der anderen Seite wäre es ebensowenig möglich, daß die Existenz Gottes in keiner anderen Wissenschaft das Problem der Untersuchung bildete; denn sonst würde dieselbe überhaupt in keiner Wissenschaft Problem sein. Dann aber müßte die Existenz Gottes entweder in sich evident sein (wie die ersten Denkprinzipien, die nie Problem werden können) oder nicht beweisbar[5]) durch philosophische Untersuchung. Nun aber ist sie weder in sich evident, noch auch unbeweisbar; denn es gibt einen Indizienbeweis[6]) für dieselbe. Wie könnte ferner die Existenz des Unbeweisbaren als selbst-

---

[1]) Wörtlich: „scientiarum sapientialium". „Weisheit" bezeichnet also hier die Philosophie im allgemeinen.

[2]) Wörtlich: „als diese Einteilung".

[3]) Avicenna beabsichtigt bis hierhin, nur induktiv zu konstatieren, daß der Gottesbeweis in keiner untergeordneten Wissenschaft vorkommt. Im folgenden will er deutlich nachweisen, daß dies schlechterdings unmöglich ist.

[4]) Die Grundgedanken des Systems der Wissenschaften dienten häufig als Einleitung zu philosophischen Abhandlungen.

[5]) Wörtlich: „desperata".

[6]) Es ist nicht ein Beweis gemeint, der aus allgemeinen Prinzipien deduziert (*bajân*); in dieser Weise können nur Universalia nachgewiesen werden. Einen solchen Beweis gibt es also nicht für die Existenz Gottes. Vgl. Metaphysik, Abhandl. VIII, Kap. 5 Ende. Der hier bezeichnete Beweis ist also ein solcher, der von Tatsachen ausgeht, *dalîl,* also eine „singuläre" Aussage zur praemissa minor hat. Dann kann er auch auf einen singulären Gegenstand, Gott, schließen.

verständlich vorausgesetzt werden! Daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß die Untersuchung dieses Problems ausschließlich in der Metaphysik stattfindet.

Diese Untersuchung wird in zweifacher Weise geführt. Entweder erstreckt sie sich auf die Existenz Gottes[1]) oder auf seine Eigenschaften.[2]) Wenn nun aber die Untersuchung über die „Existenz“ Gottes als „Problem“ in die Metaphysik gehört, so kann sie nicht zugleich das „Objekt“ dieser Wissenschaft sein; denn keine Wissenschaft befaßt sich damit, die Existenz ihres Objektes zu erweisen. Im folgenden[3]) wollen wir ferner dartun, daß die Untersuchung betreffs der Existenz Gottes nur in diese Wissenschaft gehört, da es dir betreffs dieser Wissenschaft bereits klar ist, daß sie die von der Materie absolut freien[4]) Substanzen untersucht. In den Naturwissenschaften[5]) ist es bereits klar dargetan worden, daß Gott kein Körper, noch eine körperliche Kraft sei. Er ist vielmehr nur Einer, frei von der Materie und ohne jedwede innere Teilnahme an der Bewegung.[6]) Daher muß es die Metaphysik sein, die sich mit dem besagten Probleme befaßt. Was nun von demselben bereits in den Naturwissenschaften dargestellt wurde, bildete nicht ihr eigentliches Objekt. Es wurde in ihnen verwandt als etwas, das eigentlich nicht in ihren Bereich gehört. Man bezweckte nur damit die Betrachtung des individuellen[7]) Wesens der ersten Ursache eiliger herbeizuführen und dadurch das Verlangen zu befestigen, die Wissenschaften zu erwerben,[8]) und die Sehnsucht nach

---

[1]) Metaph. VIII, 1—3.

[2]) Metaph. VIII, 4—7.

[3]) Kap. 2 Ende.

[4]) el-mufariqât = *τὰ χωριστά.*

[5]) Siehe Naturwissenschaften, II. Teil.

[6]) Avicenna hebt in diesem Zusammenhange den Begriff der Bewegung, der Einheit und des Freiseins von der Materie besonders hervor, weil alles, was Bewegung hat, eine Vielheit darstellt und mit Materie behaftet ist, Gegenstand der Naturwissenschaften ist. Wenn Gott also in seinem Wesen frei ist von jeder Bewegung, Materie und Vielheit, so kann er nicht Gegenstand der Naturwissenschaften sein.

[7]) Gott besitzt kein „Wesen“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, vgl. Metaphysik VIII, 5. Daher wird dasselbe als „Individualität“ bezeichnet, die in Gott mit dem „Wesen“ identisch ist; vgl. Thomas, Sum. theol. I, q. 3, 4 f.

[8]) Cod. c: „zu erjagen“; vgl. Arist., Metaph. Kap. 6, 1063 a 14 und 8, 1084 b 24: *αἴτιον δε τῆς συμβαινούσης ἁμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου.*

Gott[1]) zu steigern, um dadurch zur eigentlichen und wahren Erkenntnis Gottes zu gelangen.

Da es nun notwendigerweise ein Objekt dieser Wissenschaft geben muß und da es klar geworden ist, daß derjenige,[2]) den man für ihr eigentliches Objekt hielt,[3]) nicht ihr Objekt ist, so wollen wir nun darüber betrachten, ob ihr Objekt vielleicht die höchsten Ursachen aller wirklichen Dinge sind, nämlich alle vier Ursachen zugleich, nicht etwa nur eine einzige von ihnen,[4]) über die keine philosophischen Lehren (die ihr Wesen wiedergeben) aufgestellt werden können.[5]) Auch dieses halten viele Philosophen für das Objekt der Metaphysik. Ihre Ansicht ist jedoch unhaltbar; denn die Untersuchung über die vier Ursachen befaßt sich mit denselben entweder insofern sie I. wirkliche Dinge (entia) oder II. insofern sie schlechthin Ursachen sind oder III. sie betrachtet jede einzelne von den vieren in ihrer eigentümlichen Art,[6]) d. h. die Betrachtung richtet sich auf das Wesen derselben in der besonderen Hinsicht, daß dieses die Wirkursache, das andere das aufnehmende Prinzip und jenes (die causa efficiens oder finalis) wiederum ein anderes Ding ist, oder IV. in der Hinsicht, daß alle diese Ursachen eine Summe bilden, die sich aus den einzelnen zusammensetzt.

---

[1]) Wörtlich: „nach dem Orte, der in jener Welt ist". Vgl. hebräisch *maqôm* in der Bedeutung Gott. Es ist der Ort, der die Richtung angibt, die der Betende einhalten muß, ursprünglich der Nordpol. In diesem Sinne ist der Ausdruck zu verstehen: „das Weltall kreist um die erste Ursache". Vgl. Alfârâbî, Ringsteine Nr. 13 Ende.

[2]) Cod. c: „Gott, den . . .".

[3]) Dasselbe Problem behandelt Alfarabi in seiner Abhandlung über die Tendenzen und Ziele der aristotelischen Metaphysik (Dieterici, Alfarabis philosophische Abhandlungen, Leiden 1892, Abhandl. Nr. 2).

[4]) Die Ansicht, die eine einzige Ursache, die erste Wirkursache, als Objekt der Metaphysik bezeichnet, ist die eben erwähnte, die die Metaphysik mit der Theologie identifiziert. Cod. c add.: „oder einige von ihnen".

[5]) Über Gott können keine adäquaten Erkenntnisse erlangt werden. Der arabische Ausdruck bezeichnet sonst: „einer Doktrin anhängen", was ebenfalls einen guten Sinn gibt: „eine Auffassung, der man nicht beipflichten kann".

[6]) I. ist die metaphysische Untersuchung über das Seiende,
II. die ebenfalls metaphysische über die Ursachen als Prinzip der übrigen Wissenschaften,
III. und IV. sind partikularwissenschaftliche.

Die II. Untersuchung betrachtet innerhalb der Metaphysik die Ursachen nicht als Objekte, wie der Einwand aufstellt, sondern als Probleme.

Darauf erwidern wir: die metaphysische Betrachtung kann die Ursachen nicht insofern untersuchen, als sie II. schlechthin[1]) Ursachen sind. In diesem Falle wäre der Zweck der Metaphysik die Ergründung der Verhältnisse,[2]) die den Ursachen als solchen wie Akzidenzien zukommen (nicht insofern sie I. entia oder determinierte Ursachen III. und IV. sind). Daß dies nicht die Aufgabe der Metaphysik sein kann, ist aus verschiedenen Hinsichten klar. Erstens: die Metaphysik untersucht Begriffe, die nicht eigentümliche Akzidenzien der Ursachen als solche sind, wie z. B. den des Universellen und Singulären[3]) (d. h. das erkenntnistheoretische Problem, Abh. V), der Potenz und des Aktes (Abh. IV, 2), der Möglichkeit und der Notwendigkeit (Abh. I, 6 und 7) u. s. w. (die Metaphysik kann sich der Untersuchung dieser Probleme aber nicht entziehen); denn,[4]) wie es unzweifelhaft klar ist, sind diese Objekte so beschaffen, daß sie irgendwo untersucht werden müssen. Nun aber stellen sie keine Akzidenzien dar, die den physischen und mathematischen Gegenständen eigentümlich sind, noch auch fallen sie in den Bereich der ethischen und logischen Wissenschaften, und daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit, daß ihre Untersuchung der von (allen) Teilen (des menschlichen Wissens) noch übrig bleibenden Wissenschaft zufalle, nämlich dieser Wissenschaft (der Metaphysik). Ferner findet die Erkenntnis der Ursachen im allgemeinen Sinne nur statt, nachdem[5]) die Existenz der Ursachen für die zu Ursachen in Beziehung stehenden[6]) Dinge festgestellt

---

[1]) Avicenna übergeht die unter I. angeführte Betrachtungsweise, weil diese in den Bereich der Metaphysik fällt (Abh. VI) und hier die nichtmetaphysischen Betrachtungsweisen ausgeschlossen werden sollen.

[2]) Das Objekt jeder Wissenschaft ist innerhalb der entsprechenden Wissenschaft nicht Gegenstand des Beweises, sondern wird von ihr vorausgesetzt. Probleme und Gegenstand des Beweises sind nur die Akzidenzien dieses Objektes. Im angegebenen Falle dürfte also die Metaphysik nur solche Probleme behandeln, die die Akzidenzien der Ursachen als solche betreffen. Sie könnte nicht die Existenz der Ursachen oder wesentlich von diesen verschiedene Fragen behandeln.

[3]) Cod. a liest: der Summe und des Teiles (Abh. VI, 2).

[4]) Im arabischen wird dieser Satz als minor des Syllogisinus angefügt.

[5]) Zuerst ist die Frage nach der Existenz des Gegenstandes, dann die nach seinem Wesen zu erledigen.

[6]) Der arabische Ausdruck bezeichnet nicht nur die Beziehung der Abhängigkeit (von der Zweck- und Wirkursache), sondern auch die des Besitzes (bezüglich der Formal- und Materialursache).

ist. Denn solange wir die Existenz der[1]) Ursachen für die verursachten Dinge noch nicht festgestellt haben, indem wir beweisen, daß die Existenz der Dinge abhängig ist von etwas, das ihnen im Dasein[2]) vorausgeht, ist der Verstand nicht genötigt, die Existenz der Ursache im absoluten Sinne[3]) anzunehmen. (Der Beweis für die Existenz der Ursachen ist aber nicht überflüssig); denn in der empirischen Welt existiert eine gewisse Ursache; jedoch nimmt die äußere Sinneswahrnehmung nur das Zusammentreffen[4]) von Erscheinungen wahr. Wenn nun zwei Dinge zusammentreffen, ergibt sich noch nicht mit Notwendigkeit, daß das eine Ursache des anderen ist. Auch wird das Gefühl der Befriedigung, das die Seele empfindet bei der Menge der Erkenntnisse, die die äußere Sinneswahrnehmung und das Experiment ihr zuführen, uns bekanntlich nicht sicher bewußt,[5]) wenn wir nicht erkennen, daß die in den meisten Fällen[6]) in die Erscheinung tretenden Dinge die natürlich notwendigen und die frei gewollten sind. Dies alles[7]) aber setzt die Existenz erster Ursachen und die Anerkennung der Existenz erster und zweiter Ursachen voraus. In sich evident sind diese Aufstellungen nun nicht! Sie sind nur durch Vermittlung (evidenter Erkenntnisse) sicher gestellt. Den Unterschied dieser

---

[1]) Avicenna fügt stets den bestimmten Artikel hinzu, weil es sich nur um die bekannten vier Ursachen handeln kann.

[2]) Dies bedingt nur ein wesentliches, also begriffliches Später der Wirkung, das ihre eventuelle Gleichzeitigkeit mit der Ursache nicht ausschließt (anfangslose Schöpfung).

[3]) d. h. ohne zu präzisieren, ob eine bestimmte von den vier Ursachen existiere. Der Erkenntnis des Partikulären geht die des Universellen voraus.

[4]) Cod. c: „die sich gegenseitig nährenden Dinge“ also die regelmäßige Simultaneität (z. B. Stellung der Erde und Verfinsterung des Mondes) oder Sukzession von Phänomenen wahr. Der Begriff des kausalen Wirkens wird also von unserem Geiste in die Dinge hineingedeutet (Gazâli, Hume, Sextus Empiricus) oder erkannt durch geistige Intuition (Avicenna).

[5]) Wörtlich: „bestätigt“.

[6]) „sicut in pluribus“; vgl. Arist. *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* Rhetor. 1382 b 6 et passim; *τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* (synonym *ἐν τοῖς πλείστοις*) *ἑπόμενα* steht im Gegensatz zu *πᾶσιν ἑπόμενα*, das ausnahmslos regelmäßig Eintretende. Die Ursachen wirken mit absoluter Notwendigkeit. Werden sie aber durch andere Agenzien gehindert, so lassen sie Ausnahmen zu, die aber immer in der Minderzahl bleiben.

[7]) Auch die freien Handlungen gehen also auf notwendig wirkende Natursachen zurück, sind demnach determiniert. Thomas lehrt demgegenüber nur eine Determination durch die Gottheit mit Ausschluß der zweiten Ursachen.

beiden Begriffe hast du bereits erkannt.[1]) Es ist nicht in sich evident, wenn es auch dem Verständnisse sehr nahe liegt, daß die neu auftretenden Erscheinungen irgend eine Ursache[2]) haben müssen, die ihrerseits in sich evident ist. So verhalten sich viele geometrischen Lehrsätze, die in dem Buche (*στοιχεῖα*) des Euklid bewiesen werden. Der demonstrative Beweis der hier behandelten Thesis wird nun aber nicht in den übrigen Wissenschaften geführt und daher muß er ein Gegenstand der Untersuchung für die Metaphysik sein. Wie könnte auch die Existenz des Objektes der Wissenschaft, dessen Verhältnisse sie unter (ihren) Problemen untersucht, in ihr selbst zum Problem werden! Wenn dieses sich nun so verhält, so ist ferner klar, daß die Untersuchung über die Ursachen sich nicht III. auf die eigentümliche Existenz erstreckt, die jeder einzelnen derselben zukommt (so daß also die einzelnen Ursachen obiecta formalia der Metaphysik wären); denn diese Existenz ist ein „Problem" der Metaphysik (nicht ihr formelles Objekt). Ferner bilden die Ursachen nicht das Objekt der Metaphysik IV. als Ganzes und als Summe, ich sage nicht als Zusammengefaßtes[3]) und Allgemeines.[4]) Denn die Betrachtung über die Teile der Summe geht der Betrachtung über die Summe als Ganzes voraus,[5]) selbst wenn es sich in gewisser Hinsicht, wie du gesehen hast,[6]) nicht so[7]) verhält betreffs der

---

[1]) Logik V, Teil I. Es handelt sich um den Unterschied der Evidenz der Prinzipien und der Konklusionen.

[2]) Wörtlich: „Prinzip".

[3]) Cod. c: „das Zusammengefaßte bezeichnet das Universelle". Die Abstraktion (*igmâl*) faßt eine unbegrenzte Vielheit von Dingen in einen psychischen Inhalt zusammen (*agmâla* = sammeln).

[4]) Diese terminologische Bemerkung will besagen, daß die Ursachen nicht als Abstraktes und Allgemeines, sondern als Summe bezeichnet werden. Für beides sind die arabischen Ausdrücke nahezu dieselben: *kullun* = Ganzes, *kullîjun* = Universelles).

[5]) Wenn das Objekt der Metaphysik die Ursachen als Summe wäre, so müßten dieselben dennoch erst in zweiter Linie in Betracht kommen, nachdem vorher die einzelnen Ursachen untersucht worden wären. Dies aber widerstreitet der Natur des formellen Objektes, das in erster Linie betrachtet werden muß.

[6]) Logik I, Teil I, 5.

[7]) Das Universelle verhält sich zu den Individuen, die seinen Umfang ausmachen, nicht so wie das Ganze zu seinen Teilen. Das Universelle wird zuerst erkannt, das Ganze zuletzt, weil es aus den Teilen, die zusammentreten, entsteht.

einzelnen Individuen, die unter den Allgemeinbegriff zusammengefaßt werden. Somit ergibt sich notwendig, daß auch die Betrachtung der einzelnen Teile entweder in den Bereich der Metaphysik gehört — dann müssen diese Teile in vorzüglichem[1]) Sinne als (formelles) Objekt der Metaphysik bezeichnet werden — oder ihre Untersuchung gehört in eine andere (höhere) Wissenschaft. Nun aber gibt es keine andere Wissenschaft, die eine Betrachtung über die höchsten Ursachen enthielte, außer der Metaphysik. Was aber die Behauptung betrifft, die Betrachtung erstrecke sich auf die Ursachen nur rücksichtlich ihrer realen Existenz und der Verhältnisse, die ihnen in dieser Hinsicht zukommen, so muß (dieser Behauptung zufolge) das erste[2]) Objekt (der Metaphysik) die Existenz als solche sein.[3]) Dadurch ist zugleich diese andere Ansicht widerlegt, daß das „Objekt" der Metaphysik die höchsten Ursachen seien. Diese bilden vielmehr, wie du einsehen mußt, nur die Vollendung[4]) derselben und eines ihrer „Probleme".

Zweites Kapitel.

Die Bestimmung des Objektes[5]) der Metaphysik.

Das Objekt der Metaphysik müssen wir nunmehr durch (weitere) Indizien auffinden,[6]) so daß wir den eigentümlichen Zweck dieser Wissenschaft erkennen. Daher lehren wir: das Objekt der Naturwissenschaft war[7]) der Körper, und zwar

---

[1]) Weil sie in erster Linie und vor dem Ganzen betrachtet werden.

[2]) Das „erste" Objekt ist das formelle, in dessen Hinsicht das materielle untersucht wird. So untersucht der Arzt den menschlichen Körper (obiectum materiale) in Hinsicht auf die Gesundheit (obiectum formale).

[3]) Objekt der Metaphys. ist also *τὸ ὂν ᾗ ὄν*, ens inquantum est ens.

[4]) Vgl. Metaphys. VI, 5 Ende. Die Betrachtung der Ursachen und besonders der Zweckursache bildet den Gipfelpunkt der Metaphysik. *kamâl*, Vollendung, bezeichnet auch das adäquate Objekt, dessen Erreichung die Vollendung der betr. Fähigkeit ist. Vgl. Fārâbî, Ringsteine Nr. 17.

[5]) Wörtlich: „das Wirklichmachen". Die Erkenntnis des Objektes der Metaphysik soll in dem Geiste „aktuell" *ἐνεργείᾳ* erzeugt werden.

[6]) *dalîl* ist der Beweis durch empirische Daten, die zur Erkenntnis des gesuchten Gegenstandes „hinführen" (= *dalla*).

[7]) Kap. 1 und Naturw. I, Teil I, 1f. und Logik I, Teil I, 1.

nicht, insofern er existiert, noch insofern er Substanz ist, noch insofern er aus seinen zwei Prinzipien, nämlich der Materie und der Form, zusammengesetzt ist, sondern insofern er ein Substrat der Bewegung und Ruhe darstellt. Die unter der Physik stehenden Wissenschaften sind noch weiter als diese (von dem Objekte der Metaphysik, dem Seienden) entfernt. Ebenso verhalten sich die ethischen Wissenschaften. Das Objekt der Mathematik war ferner entweder die im Verstande frei von der Materie existierende Ausdehnung[1]) oder der Begriff der Dimension, der im Verstande mit (dem) der Materie verbunden ist,[2]) oder drittens eine Zahl, die frei ist von der Materie,[3]) oder viertens eine Zahl, die in der Materie existiert.[4]) Auch diese Untersuchung richtet sich nicht darauf, die Existenz einer unkörperlichen oder einer körperlichen Ausdehnung, oder die einer unkörperlichen oder körperlichen Zahl zu erweisen.[5]) Die Untersuchung der mathematischen Wissenschaften erstreckt sich nur auf die Zustände, die ihrem Objekte als Akzidenzien zukommen, nachdem die Existenz desselben als eines so gearteten Objektes vorausgesetzt ist. Die Wissenschaften, die unter den mathematischen enthalten sind, befassen sich in noch höherem Maße ausschließlich mit den Akzidenzien, die solchen Gegenständen zukommen, die noch mehr partikulärer Natur sind[6]) als diese (vier) obengenannten Objekte. Das Objekt der Logik waren, wie bekannt,[7]) die zweiten Begriffe,[8]) die auf die ersten Begriffe (als ihren Ausgangspunkt) hinweisen, und die Untersuchung befaßte sich mit ihnen, insofern man durch sie von einem Bekannten (den Prämissen) zu einem Unbekannten (der Konklusion) gelangt, nicht insofern sie (psychologische) Begriffe sind und ihnen die durchaus nicht von einer Materie abhängige

---

[1]) Objekt der Geometrie und Stereometrie.

[2]) Objekt der Astronomie.

[3]) Objekt der Arithmetik.

[4]) Objekt der Musik.

[5]) Das Objekt dieser Untersuchung wäre nicht mehr die Zahl, sondern das ens inquantum est ens.

[6]) Sie sind also ebenso wie die Objekte der einzelnen Naturwissenschaften noch weiter von dem ens inquantum est ens entfernt.

[7]) Einleitung der Logik.

[8]) primae intentiones sind die Begriffe von den Dingen der Außenwelt, die substantiae primae; secundae intentiones entstehen durch die begriffliche Fassung der primae intentiones, die nach Arist. die substantiae secundae sind.

Existenz im Geiste oder eine Existenz in einer unkörperlichen Materie[1]) zukommt. Nun aber existieren außerhalb dieser Wissenschaften[2]) keine anderen mehr.[3])

Ferner ist die Untersuchung über die Substanz, insofern sie existiert und Substanz ist, und die über den Körper, insofern er Substanz ist, und die über die Ausdehnung und die Zahl, insofern beide Existenz besitzen und in welcher Weise ihnen die Existenz zukommt, ferner die über die (wirklichen) Dinge, die die Natur von Wesensformen haben, ohne in einer Materie zu sein[4]) oder höchstens in einer anderen Materie, als der der Körper und die Untersuchung darüber, wie sie existieren, und welche Art der Existenz ihnen zukomme notwendigerweise als ein besonderes Problem hinzustellen.[5]) Dies Problem kann nun aber nicht in das Gebiet der Wissenschaft gehören, die sich mit den sinnlichen Dingen befaßt (der Naturwissenschaft), noch in das der Wissenschaft, die sich mit Dingen befaßt, die in sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen sind, die aber durch die innere Vorstellung und die Definition von diesen Gegenständen abstrahiert werden,[6]) und daher gehört es in den Bereich derjenigen Wissenschaft, die sich mit einem Objekte befaßt, das von der Materie getrennt ist.[7]) Betreffs der Substanz ist es klar, daß ihre Existenz, insofern sie ausschließlich Substanz ist,[8]) nicht mit der Materie verbunden ist, sonst könnte sie nur eine sinnlich wahrnehmbare Substanz sein. Was aber die Zahl[9]) angeht, so

---

[1]) Es ist entweder eine Idealmaterie in der „Ideenwelt", also die Weltseele und die Geister, gemeint oder der menschliche Geist, der als aufnehmendes Prinzip und Substrat der Begriffe sich wie eine unkörperliche Materie zu ihnen verhält.

[2]) Es sollten nur die nichtmetaphysischen Wissenschaften aufgezählt werden.

[3]) Das Objekt, das diese partikulären Wissenschaften übrig lassen, das ens inquantum est ens, fällt also der Metaphysik zu.

[4]) Die reinen Geister, deren Wesen als „species" bezeichnet wird, da es durch keine Materie individualisiert wird.

[5]) Die Notwendigkeit der Metaphysik ist damit klargelegt.

[6]) d. h. der Mathematik.

[7]) Das Objekt der Metaphysik wird dadurch als ens immateriale, nicht mehr als ens inquantum est ens bezeichnet. Daher ist es die Absicht Avicennas, die Immaterialität der eben aufgezählten Objekte nunmehr nachzuweisen.

[8]) d. h. der einfache Begriff „Substanz" besagt keine notwendige Beziehung zur Materie.

[9]) Gegenstand der Arithmetik und Musik.

befindet[1]) sie sich manchmal in sinnlich wahrnehmbaren Dingen, manchmal nicht. Daher ist sie als „Zahl" mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht notwendig verbunden. Was weiter die Ausdehnung[2]) anbetrifft, so ist dieser Terminus ein Wort mit weiter Bedeutung. Manchmal sagt man die Ausdehnung von einem Gegenstande aus, indem man damit die Dimension bezeichnen will, die dem physischen Körper sein Bestehen verleiht. Manchmal sagt man sie von einem Gegenstande aus und bezeichnet damit eine kontinuierliche Quantität, die z. B. von der Linie, den Flächen und dem in Grenzen faßbaren[3]) Körper ausgesagt wird. Den Unterschied beider (des mathematischen und physischen Körpers) hast du schon kennen gelernt.[4]) Keiner von beiden ist von der Materie getrennt. Jedoch ist die Ausdehnung in dem ersten Sinne (die physische) auch[5]) erste Ursache für die Existenz[6]) der physischen Körper, selbst dann, wenn sie von der Materie nicht trennbar ist. Ist sie deshalb erste Ursache für die Existenz der Körper, so kann sie in ihrem Bestande nicht notwendig von ihnen abhängig sein[7]) in dem Sinne, daß sie ihre Subsistenz von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern hernähme, vielmehr nehmen die Objekte der äußeren Sinneswahrnehmung ihre Subsistenz von dieser (idealen) Ausdehnung her. Dieselbe geht also dem Wesen nach den materiellen Dingen voraus. Die physische Gestalt verhält sich nicht in gleicher Weise; denn sie ist ein der Materie notwendig anhaftendes Akzidenz, nachdem die Materie als begrenzter Körper Substantialität erlangt und als begrenzte Fläche bezeichnet[8]) wird. Die Grenzen[9]) kommen nämlich der Ausdehnung notwendig zu, insofern die Materie durch die Ausdehnung vervollkommnet[10])

---

[1]) Der arab. Ausdruck: vorhandensein in und ausgesagtwerden von.

[2]) Gegenstand der Geometrie und Astronomie.

[3]) Der arab. Ausdruck bezeichnet begrenzt und begrenzbar.

[4]) Naturw. I, Teil III, 1 f. und Metaph. II, 2.

[5]) Abgesehen davon, daß sie Ausdehnung ist.

[6]) Die Wesensform ist „Ursache" für die Existenz des Dinges. Die Ausdehnung ist nun aber Wesensform des Körpers (vgl. Metaphys. II, 2).

[7]) Die Ursache kann ihr Bestehen nicht von der Wirkung empfangen.

[8]) Wörtlich: „ausgesagt wird".

[9]) Die Grenzen sind die Vorbedingung für die physische Gestalt. Wenn nun die „Grenzen" nur einem Materiellen anhaften können, dann umsomehr die „Gestalt".

[10]) „Ausdehnung" ist die natürliche Vollendung, d. h. ἡ ἐντελέχεια der körperlichen Substanz.

werden soll und sie inhärieren der Ausdehnung (logisch) später.[1]) Wenn dieses sich nun so verhält, dann existiert die Gestalt nur in der Materie und bildet keine erste Ursache, die die Materie zur Wirklichkeit gelangen läßt.

Was aber die Ausdehnung im zweiten Sinne betrifft (die mathematische Ausdehnung), so müssen sowohl ihre Existenz als auch ihre Akzidenzien untersucht werden. Die Untersuchung betreffs ihrer Existenz, welcher Art letztere auch immer sein und zu welchen Gruppen des Seienden sie gerechnet werden möge, ist keine Untersuchung über einen Begriff, der notwendig mit der Materie verbunden wäre.

Was nun das Objekt[2]) der Logik in sich selbst betrachtet anbetrifft, so liegt es unzweifelhaft außerhalb der sinnlich wahrnehmenden Dinge, und daher ist es klar, daß alle diese Gegenstände in der Wissenschaft behandelt werden, die sich der Untersuchung desjenigen Wirklichen widmet, dessen Subsistenz nicht mit den materiellen Dingen notwendig verbunden ist (also der Metaphysik). Man kann nun aber diesen Gegenständen kein anderes „Substrat“[3]) anweisen, das ihnen allen zukäme und dessen Zustände und Akzidenzien sie alle wären, als das Seiende.[4])

---

[1]) Die logische Reihenfolge ist für den physischen Körper also: Substanz, Ausdehnung, Grenzen, Gestalt.

[2]) Nach Kap. 1 sollen die Objekte der übrigen Wissenschaften zu „Problemen“ der Metaphysik werden. Dies ist nur dann möglich, wenn sie immaterieller Natur sind. Das Objekt der Mathematik wurde als immateriell bereits nachgewiesen. Das gleiche soll betreffs des Objektes der Logik gezeigt werden.

[3]) Substrat und Objekt werden durch denselben arabischen Terminus bezeichnet.

[4]) Folglich gehört die Untersuchung über die Substanz (Prinzip der Naturwissenschaften), die Quantität und Zahl (Prinzip und Objekt der Mathematik) und das ens logicum (Prinzip und Objekt der Logik), also die Prinzipien aller partikulären Wissenschaften als „Probleme“, in die Metaphysik. Bemerkenswert ist, daß Avicenna den Ausdruck der „körperlichen“ Substanz vermeidet, obwohl deren Begriffsbestimmung ebenfalls Aufgabe der Metaphysik ist (Abh. II, 1f.). Sie ist Objekt der Naturwissenschaften, wenn man sie als Subjekt der Bewegung und Ruhe auffaßt. Das „Objekt“ der Naturwissenschaften wird also von Avicenna übergangen. Der Grund dafür liegt darin, daß er in diesem Kapitel das formelle Objekt der Metaphysik als das Immaterielle auffaßt und dadurch einen engeren Begriff aufstellt, als er durch das ens inquantum est ens gegeben war. In diese engere Objektbestimmung paßt die substantia corporea inquantum est subiectum motus et quietis nicht mehr hinein. Vgl. Thomas v. Aquin, Sum. theol. I—II, q. 66,

Ein Teil dieser Akzidenzien sind nämlich Substanzen,[1]) ein anderer sind Quantitäten (Objekt der Mathematik), ein dritter noch andere Begriffe (Objekt der Logik). Es ist nun aber nicht möglich, daß ein anderer realer[2]) Begriff alle diese Dinge umfasse, als der reale Begriff des Seienden. Ebenso existieren vielfach Dinge, die definiert und in ihrem realen Wesen in der Seele begrifflich gefaßt werden müssen und die zugleich allen Wissenschaften gemeinsam sind, ohne daß eine einzige der (nichtmetaphysischen) Wissenschaften in die Untersuchung dieser Begriffe einträte. So verhält sich z. B. der des Einen als solchen und der des Vielen als solchen, des Übereinstimmenden, des Verschiedenen, des Entgegenstehenden und ähnliche.[3]) Einige von diesen verwenden die Wissenschaften nur (zu ihren Untersuchungen),[4]) von anderen nehmen sie nur die Definitionen, ohne daß sie die Art ihrer Existenz besprechen. Nun aber sind die aufgezählten universellen Begriffe keine Akzidenzien, die in spezieller Weise irgend einem besonderen Gegenstande innerhalb der Objekte dieser partikulären Wissenschaften zukämen. Sie gehören ferner ebensowenig zu den Dingen, deren Existenz nur die der Eigenschaften[5]) von Wesenheiten ist, noch auch sind sie Eigenschaften, die jedem Dinge beigelegt werden, und daher ist jeder dieser Begriffe allen Dingen gemeinsam (können also nicht auf eine Kategorie beschränkt werden). Es ist nun aber nur der Begriff des Existierenden als solchen, der nicht einer bestimmten Kategorie speziell zukommt und der nicht zu den Akzidenzien eines Dinges gerechnet wird. Daher ist es dir also aus allen diesen Erörterungen einleuchtend, daß die Existenz

---

art. 5, 1^{m} und Metaph. III, lect. 4 fin. und Prooem. in Metaph.: quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem.

[1]) Die Substanz ist ein „modus", d. h. eine Erscheinungsweise des Seienden und insofern dessen Akzidens.

[2]) Real (muhaqqaq) bezeichnet hier den Begriff, der ein wirkliches Wesen (ḥaqîqa) bedeutet.

[3]) Siehe Abh. VII, 1.

[4]) Die Naturwissenschaft „verwendet" z. B. den metaphysischen Begriff der Substanz und des Kontrariums zu ihren physischen Deduktionen; die Logik ebenfalls zu ihren logischen; s. Logik II, Teil VII, 3.

[5]) Eine „Eigenschaft" kann nicht ein maxime universale sein, da sie als „Eigenschaft" nicht alle Kategorien umfassen kann, sondern auf den der qualitas beschränkt ist.

als solche etwas ist, das allen „diesen“[1]) Dingen gemeinsam zukommt, und daß sie das (formelle) Objekt dieser Kunst ist, entsprechend dem, was wir ausgeführt haben.[2])

Ein weiterer Grund ist der, daß der Begriff des Seienden in sich evident ist, so daß seine Wesenheit nicht erst Schritt für Schritt klar erfaßt und als existierend nachgewiesen werden muß,[3]) so daß eine andere Wissenschaft als die Metaphysik sich damit befassen müßte, die Eigenart dieses Objektes deutlich zu machen. Es ist nämlich unmöglich, daß die Feststellung der Existenz des Objektes und die Definition seines Wesens der Wissenschaft zufalle, deren (formelles) Objekt dieses selbst ist. Sie kann dasselbe höchstens als in seiner Individualität und seinem Wesen evident annehmen.

Daher ist das erste[4]) (das formelle) Objekt dieser Wissenschaft die Existenz als solche,[5]) und die Probleme, die in ihr untersucht werden, sind die Dinge, die der Existenz als solcher ohne irgend welche einschränkende Bedingung zukommen. Einige dieser Dinge kommen der Existenz zu als „Arten“,[6]) wie z. B. die Substanz, die Quantität und Qualität. (Diese Einteilung ist eine ursprüngliche und erste), denn das Seiende bedarf nicht noch einer anderen, logisch früheren Teilung, damit es in diese Arten (die Kategorien) zerlegt werde. Einer solchen

---

[1]) „Diese Dinge“ ist eine Bezeichnung für die empirisch gegebenen Dinge der Außenwelt.

[2]) Cod. d: „dort wo er sagte: Es ist nun aber nicht möglich, daß ein anderer realer Begriff alle diese Dinge umfasse“ ... (s. oben S. 19, Z. 4).

[3]) Das Objekt einer Wissenschaft, das in sich noch nicht evident ist, muß von einer Wissenschaft höherer Ordnung klargestellt werden. Die höchste Wissenschaft muß also ein in sich evidentes Objekt haben. Ihr eigenes Objekt kann keine Wissenschaft aufstellen, weil sie es als gegeben voraussetzt. Nulla scientia probat suum obiectum.

[4]) Als „erstes“ Objekt bezeichnet Avicenna dasselbe, weil es in „erster“ Hinsicht immer berücksichtigt wird.

[5]) Arist., Metaph. 1064 a 33: *περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστί τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι.* Die klassische Formulierung des Objektes der Metaphysik findet sich in den die genannte Untersuchung einleitenden Worten (1064 a 28): *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν, σκεπτέον πότερόν ποτε τῇ φυσικῇ τὴν αὐτὴν θετέον ταύτην εἶναι ἢ μᾶλλον ἑτέραν.*

[6]) Sie werden Abh. II und III besprochen.

früheren, vielfachen Teilung[1]) bedarf der Begriff der Substanz, um in die Begriffe homo und non homo zerlegt werden zu können. Ein anderer Teil dieser Dinge kommt dem Seienden zu wie ihm eigentümliche Akzidenzien,[2]) wie z. B. das Eine und Viele, die Potenz und der Akt, die Summe und der Teil,[3]) das Mögliche und das Notwendige.[4]) (Diese Dinge kommen dem Seienden unmittelbar, als ursprüngliche Akzidenzien, und im universellen Sinne zu), denn um diese Akzidenzien und Dispositionen aufzunehmen, ist es nicht erforderlich, daß es determiniert werde als ein mathematisches oder physisches oder ethisches oder in noch anderer Weise.

Man könnte einwenden: wenn das Seiende zum Objekte dieser Wissenschaft gemacht wird, dann kann der Beweis für die Existenz der ersten Prinzipien[5]) der wirklichen Dinge unmöglich Gegenstand ihrer Untersuchung sein; denn die Untersuchung in jeder Wissenschaft erstreckt sich nur auf die Akzidenzien ihres Objektes, nicht auf dessen erste Prinzipien. Darauf ist zu antworten: die Betrachtung der ersten Prinzipien (des Seienden) ist ebenfalls eine Untersuchung über die „Akzidenzien" dieses Objektes (nicht über die Existenz desselben, die vielmehr vorausgesetzt wird), denn der Umstand, daß das Seiende eine erste Ursache ist, ist nicht ein konstituierendes Prinzip[6]) desselben noch auch von seinem Wesen ausgeschlossen.[7]) Er ist vielmehr inbezug auf die Natur des Seienden etwas akzidentelles, und zwar ein ihm „eigentümliches" Akzidens; denn es gibt nichts, das einen weiteren Umfang hätte wie der Begriff des Seienden. Daher haftet er einem anderen in ursprünglicher Weise an; denn alle anderen Inhärenzien setzen

---

[1]) Es sind die in der arbor porphyriana vermittelnden Begriffe corpus — vivens animâ vegetativa — animal, die von dem Begriff substantia zu dem Begriff homo überleiten.

[2]) Sie werden Abh. III, 2 ff., IV und VII definiert.

[3]) Cod. c und d: „das Universelle und Singuläre" s. Abh. V.

[4]) Siehe Abh. I, 6 und 7.

[5]) Diese sind die Gottheit, die Geister und die Seelen der Sphären.

[6]) Dann könnte es nur von einer Wissenschaft höherer Ordnung untersucht werden.

[7]) Die Bestimmungen, die vom Wesen des Objektes auszuschließen sind, kann ebenfalls nur eine subalternierende Wissenschaft besprechen. Jede Wissenschaft setzt ihr Objekt als ein fertig bestimmtes und abgegrenztes voraus.

die Existenz des Subjektes voraus.[1]) Ebensowenig ist es erforderlich, daß das Seiende (vorerst) ein physisches, mathematisches oder irgend etwas anderes werde, damit ihm das Akzidens inhäriere, erste Ursache zu sein. Ferner (und dies beseitigt ebenfalls den obigen Einwand) ist die erste Ursache nicht eine solche für den ganzen Bereich des Seienden.[2]) Wäre dies der Fall, dann müßte sie Ursache ihrer selbst sein. Vielmehr hat das Seiende in seinem ganzen Umfange keine erste Ursache. Die erste Ursache ist vielmehr eine solche nur für die Existenz der Wirkung,[3]) und daher ist sie nur Ursache für einen Teil des Wirklichen. Diese Wissenschaft (die Metaphysik) untersucht also nicht (als Probleme) die ersten Prinzipien des Seins im allgemeinen, sondern nur die eines Teiles des in seinem Umfange enthaltenen. Ebenso verhalten sich die übrigen partikulären Wissenschaften. Wenn sie auch nicht die Existenz ihrer universellen ersten Prinzipien erweisen — denn sie besitzen solche universellen ersten Prinzipien, die allen den Dingen gemeinsam sind, die in den Bereich jeder einzelnen gehören,[4]) — so beweisen sie dennoch die Existenz dessen, was erste Ursache ist für alle in den Umfang ihres Objektes fallenden Dinge, die (logisch) später sind als die ersten Prinzipien.

Einteilung der Metaphysik.

Diese Wissenschaft muß nun notwendigerweise in viele Teile zerfallen. Der eine untersucht die entferntesten Ursachen[5]) (d. h. die ersten und letzten Ursachen, die erste Wirkursache und die letzte Zweckursache), denn diese sind die Ursachen für jedes verursachte Seiende, insofern es existiert. Dieser Teil untersucht

---

[1]) Daß die Existenz kein solches sekundäres Inhärenzverhältnis zur Substanz haben kann, beweist Farabi, Ringsteine Nr. 1 Ende.

[2]) Die erste Ursache müßte dann selbst außerhalb dieses Bereiches, also außerhalb des „Seienden" stehen.

[3]) Das Verursachte bildet aber nur einen Teil des gesamten Wirklichen.

[4]) Wörtlich: „alle Dinge, auf die sich jede einzelne richtet", also ihr Objekt. Innerhalb des Objektes dieser Wissenschaft sind also diese Prinzipien im höchsten Sinne universell. Als Ursachen müssen sie selbst also außerhalb dieses Bereiches, der ihre Wirkung ist, stehen und demnach Objekt einer anderen, subalternierenden Wissenschaft sein.

[5]) Abh. VI. Diese Untersuchung bildet den Höhepunkt der metaphysischen Betrachtung, weil sie sich auf das immateriellste und deshalb vollkommenste Objekt erstreckt.

ferner die erste Ursache,[1]) von der jedes bewirkte Seiende, insofern es ein bewirktes ist, emaniert, nicht insofern es nur Bewegung oder Quantität besitzt.[2]) Ein anderer Teil untersucht die Akzidenzien des Seins;[3]) ein dritter Teil die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften;[4]) denn die ersten Prinzipien einer jeden (subalternierten) Wissenschaft, die geringeren Umfang hat, bilden die Probleme für die (subalternierende) Wissenschaft, die einen weiteren Umfang besitzt. So sind z. B. die Prinzipien der Medizin „Probleme" der Naturwissenschaft (der lebende Körper und die Gesundheit) und ebenso die Prinzipien der Planimetrie Probleme der Geometrie. Daher erläutert diese Wissenschaft (die Metaphysik) als eine ihr akzidentelle Aufgabe die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften. Diese ihrerseits untersuchen die Verhältnisse partikulärer Gruppen des Wirklichen.

Die Kontinuität des Systems der Wissenschaften[5]) und die Metaphysik als Königin der Wissenschaften.[6])

Die Metaphysik erforscht also die Verhältnisse des Seienden und die Dinge, die sich zum Seienden wie die Teile und Arten verhalten. Dadurch gelangt man zu einer gewissen Determinierung

---

[1]) Siehe Abh. VIII und IX: Die Theologie Avicennas.

[2]) Insofern das Seiende Bewegung besitzt, ist es von rein physischen Ursachen abhängig und bildet als ens mobile das Objekt der Naturwissenschaft. Insofern es Quantität besitzt, betrachtet es die Mathematik, die die quantitas continua als Geometrie und die quantitas discreta als Arithmetik untersucht. Die Tätigkeit Gottes richtet sich also in ganz universeller Weise auf das Sein ohne Einschränkung auf eine bestimmte Klasse des Seins.

[3]) Siehe Abh. IV und VII.

[4]) Die der Naturwissenschaften Abh. II und III; die der Mathematik III, 2—5; die der Logik V.

[5]) Der Aufbau der Wissenschaften ist kontinuierlich, wenn zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften kein unerforschtes Objekt übrig gelassen wird. Aus der metaphysischen Betrachtung müssen also die vollständig umgrenzten Objekte der übrigen Wissenschaften gleichsam herauswachsen, und nicht nur ihre Objekte, sondern auch ihre Prinzipien. Dann wird alles, was in den übrigen Wissenschaften Voraussetzung ist, zum „Problem" in der Metaphysik. Nichts bleibt also unerforscht, und das System der Wissenschaften ist kontinuierlich. Die Voraussetzungen der Metaphysik brauchen in keiner höheren Wissenschaft mehr begründet zu werden, weil sie in sich evident sind. Die Metaphysik ist also der Abschluß des Erkennens.

[6]) Sie weist jeder Einzelwissenschaft ihr Objekt an und begründet deren Prinzipien.

(der Erkenntnisobjekte), mit der (ohne Hinzutreten eines in der Metaphysik nicht erklärten Begriffes) zugleich das Objekt der Naturwissenschaft entsteht. Die Metaphysik weist dasselbe dann der Naturwissenschaft an. Ferner gelangt sie zu einer anderen Determinierung, mit welcher das (formelle) Objekt der Mathematik[1]) entsteht, und dann weist die Metaphysik dasselbe der Mathematik an. Ebenso liegen die Verhältnisse bei anderen Objekten.[2]) Was nun vor[3]) dieser Determinierung liegt und sich wie ein erstes Prinzip zu ihr verhält, wird von ihr untersucht und in seinen Verhältnissen festgestellt. Die „Probleme" der Metaphysik erstrecken sich also teilweise auf die Ursachen des verursachten Seienden, insofern es die Natur eines Verursachten hat,[4]) teils auf die Akzidenzien des Seienden,[5]) teils auf die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften.[6])

Dieses ist jene Wissenschaft, die durch die Kunst[7]) der Metaphysik erlangt werden soll.[8]) Sie ist ferner die erste Philosophie, denn sie ist die Wissenschaft von dem ersten der Dinge innerhalb des Seins, nämlich der ersten Ursache,[9]) und von dem ersten Dinge inbezug auf die Universalität, nämlich dem Sein[10]) und der Einheit.[11]) Sie ist ferner die Weisheit *κατ' ἐξοχήν*, die das vorzüglichste Wissen von dem vollkommensten

---

[1]) Abh. III, besonders Kap. 9.

[2]) Abh. V entwickelt das Objekt der Logik, Abh. X das der Ethik.

[3]) „Vor" diesen Determinierungen wissenschaftlicher Inhalte liegen noch universellere Begriffe, wie der des Seins, seine modi und Proprietäten (das Wahre, Schöne, Gute, Eine u. s. w.). Das logische Früher bezeichnet hier im Gegensatz zum Partikulären und Singulären das Allgemeine, das in der arbor porphyriana „vor" den Begriffen engeren Umfanges steht.

[4]) Abh. VI.

[5]) Abh. IV und VII.

[6]) Abh. II, III und V.

[7]) Die Wissenschaften werden aus dem Grunde vielfach „artes" genannt, weil sie nur durch die in logischer Schulung erworbene „Fertigkeit" des Denkens erlangt werden können.

[8]) Vgl. dazu Thomas prooemium in Metaph. Dicitur scientia divina sive Theologia inquantum praedictas substantias (Gott und die Geisterwelt) considerat, Metaphysica inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim „trans" physica inveniuntur in via resolutionis (Analyse und Abstraktion) sicut magis communia „post" minus communia. Dicitur autem Prima Philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.

[9]) Abh. VIII und IX.

[10]) Abh. I, 5—8, II und III.

[11]) Abh. III, 2—5.

Objekte ist; denn sie ist das vorzüglichste Wissen, nämlich das absolut sichere, und zwar betreffs des vollkommensten Objektes, nämlich Gottes, des erhabenen, und der Ursachen, die der Ordnung nach später sind als Er. Sie ist ferner die Kenntnis der höchsten Ursachen des Weltalls, und darin enthält sie ebenfalls die Erkenntnis Gottes (der die absolut höchste Ursache ist). Sie wird deshalb als göttliche Wissenschaft definiert. Dies bedeutet, daß sie die von der Materie in ihrer Definition und ihrer Existenz[1]) getrennten Substanzen erkennt; denn das Seiende als solches, seine ersten Prinzipien (die vier Ursachen) und seine Proprietäten[2]) gehen in allen ihren Teilen der Materie voraus[3]) und sind ihrer Existenz nach nicht mit der Materie verbunden.

Wenn man in der Metaphysik nun Gegenstände erforscht, die der Materie nicht vorausgehen, so erstreckt sich diese Untersuchung nur auf einen Begriff, der so beschaffen ist, daß er zu seiner Existenz der Materie nicht bedarf. Die in der Metaphysik erforschten Dinge bestehen vielmehr aus vier Gruppen.[4]) Die

---

[1]) Die Gegenstände der Naturwissenschaften sind weder der Definition noch dem Sein nach frei von der Materie (Thomas, Phys. I, lect. 1: De his vero quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur). Die der Mathematik sind nur der Definition nach unmateriell (*τὰ μαθηματικὰ ἀχώριστα, χωριστά τῇ νοήσει* Arist., Metaph. 1026 a 9, 15. 1059 b 13), die der Metaphysik in jeder der beiden Weisen abstrakter Natur. Nach diesen drei Abstraktionsstufen ist die Einteilung der Wissenschaften zu verstehen. Die Astronomie und Musik dürften nach diesen Grundsätzen allerdings nicht zu den mathematischen Wissenschaften gerechnet werden, weil ihr Objekt alle Bedingungen eines naturwissenschaftlichen Gegenstandes erfüllt. Vgl. dazu Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 319 und 320. Dort wird umgekehrt die Stereometrie, weil sie den Begriff des Körpers voraussetze, fälschlich zur Naturwissenschaft gerechnet.

[2]) Abh. I, 5—8, IV und VII.

[3]) Das Universellere und Abstraktere wird als dem weniger Universellen und Materiellen vorausgehend bezeichnet. Es ist wohl unbedenklich, diese Denkweise als platonisch zu bezeichnen. Für Aristoteles ist das erste das empirische Individuum *ἡ οὐσία ἡ πρώτη*.

[4]) Vgl. die fast wörtliche Entlehnung Ismâîls el Ḥoseinî in l. c. Ringsteine Fârâbîs S. 318.

Die vier Gruppen behandeln also I. die Gottheit und die Geister; II. die Seelen der Sphären, die auf die Materie wirken; III. die inhaltlich unmateriellen Begriffe, Substanz (Abh. II), Akzidens (Abh. III), die Eigenschaften des Seienden (Abh. IV und VII), die die Materie aber nicht ausschließen; IV. die Begriffe, die die Materie einschließen, die also physischer Natur

erste bilden Gegenstände, die absolut frei[1]) sind von der Materie und ihren Begleiterscheinungen;[2]) die zweite Gruppe Gegenstände, die mit der Materie verbunden sind, jedoch nur in der Weise der Ursache, die der Wirkung das Bestehen verleiht und ihr vorausgeht (wenigstens der Natur nach), ohne daß die Materie ihrerseits dieser Ursache das Bestehen verliehe. Die dritte Gruppe bilden Dinge, die manchmal in der Materie vorhanden sind, manchmal nicht, wie z. B. das esse causam und die Einheit. Dasjenige also, was diese Begriffe als solche an universellem Inhalte besitzen, ist so beschaffen, daß dieselben (vermöge dieses Inhaltes) nicht der Existenz der Materie bedürfen, um zu ihrem eigentlichen Wesen zu gelangen. Alle diese Begriffe kommen darin überein, daß sie in ihrer Existenz nicht materiell sind, d. h. daß sie ihre Existenz nicht von der Materie hernehmen. Einen vierten Teil bilden materielle Dinge, wie z. B. die Bewegung und Ruhe; jedoch ist dasjenige, was die Metaphysik an ihnen erforscht, nicht etwa ihr materieller Zustand, sondern die Art der Existenz, die ihnen zukommt (d. h. ihr unmaterielles Wesen, nicht die

---

sind. Die Metaphysik behandelt aber nur ihre immateriellen Seiten. Als formelles Objekt der Metaphysik schwebt also das ens immateriale, als formelles Objekt der Naturwissenschaft dementsprechend das ens materiale, nicht das ens inquantum est mobile vor.

[1]) Die folgenden Ausführungen setzen als formelles Objekt der Metaphysik das Immaterielle, nicht mehr das Seiende als solches voraus. Den hier vorliegenden Zwiespalt in der Definition des Objektes gleicht Thomas v. Aquin in folgender Weise (Prooemium in Metaph.) aus. Haec autem triplex consideratio non diversis sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum, sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet quod quamvis ista scientia praedicta tria (causas primas, maxime universalia, substantias separatas) consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum (d. h. das „Objekt") in scientia, cuius causas et passiones quaerimus (als „Problem" untersuchen) non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit (cf. Trinit. 17, 20). Während also Thomas scharf unterscheidet zwischen dem Immateriellen als „Problem" der Metaphysik und so die Schwierigkeit eines zwiespältigen Objektes beseitigt, scheint Avicenna das Immaterielle als „Objekt" zu behandeln.

[2]) z. B. Individualität, Quantität, Gestalt u. s. w.

Bestimmungen, die sie infolge der Materie besitzen). Nimmt man also diesen letzten Teil zusammen mit den (drei) übrigen, so stimmen alle darin überein, daß die Art ihrer Untersuchung sich auf ein begriffliches Wesen richtet, das nicht durch die Materie seinen Bestand erhält. Die mathematischen Wissenschaften enthielten[1]) Objekte, die durch den Begriff der Materie definiert wurden (die Objekte der Astronomie und Musik). Die Art der Betrachtung und Untersuchung erstreckte sich jedoch auf einen Begriff, der nicht durch die Materie definiert wird.[2]) Der Umstand, daß der untersuchte Gegenstand mit der (physischen) Materie in Beziehung steht, hinderte die Untersuchung nicht daran, eine (rein) mathematische zu sein. Ebenso verhält es sich hier in der Metaphysik. Daher ist es also klar und einleuchtend, welcher Gegenstand den Zweck[3]) dieser Wissenschaft bildet.

Verhältnis der Metaphysik zur Sophistik und Topik.

Die Metaphysik ist der Topik[4]) und der Sophistik[5]) in gewisser Hinsicht verwandt, in anderer Hinsicht von ihnen verschieden. Sie ist ebenso von jeder einzelnen dieser beiden Disziplinen in gewisser Hinsicht verschieden. Sie stimmt mit beiden überein, indem das Objekt der Metaphysik nicht besprochen wird in irgend einer partikulären Wissenschaft, während es jedoch die Topik und die Sophistik behandelt. Sie ist von beiden verschieden, indem der Metaphysiker als solcher[6]) die Probleme der partikulären Wissenschaften nicht bespricht, während jedoch diese beiden Disziplinen über diese Probleme verhandeln. Was die besondere Verschiedenheit der Metaphysik von der Topik angeht, so besteht diese in der Fähigkeit (die Wahrheit zu erlangen); denn die Diskussion nach Art der Topik verleiht ein

---

[1]) In der als abgeschlossen betrachteten Untersuchung der dritten Summa des Buches der Genesung.

[2]) Die mathematische Bestimmung der Bewegung der Sterne und das arithmetische Verhältnis der Töne.

[3]) Unter Zweck ist die Hinsicht zu verstehen, unter der das materielle Objekt betrachtet und die in allem wie ein Ziel gesucht wird, also das obiectum formale.

[4]) Logik VI. Teil.

[5]) Logik VII. Teil.

[6]) Wörtlich: philosophus primus inquantum est philosophus primus.

wahrscheinliches, nicht ein sicheres Wissen, wie in der Logik[1]) auseinandergesetzt wurde. Von der Sophistik ist ferner die Metaphysik durch ihre Tendenz verschieden, denn der Metaphysiker will die Wahrheit selbst erkennen, der Sophist hingegen nur den Schein erwecken, ein Weiser, der die Wahrheit lehre, zu sein, auch wenn er kein Weiser ist.

Drittes Kapitel.

Der Nutzen der Metaphysik, ihre Rangstufe und ihr Name.

1. Der Nutzen der Metaphysik.

Was nun den Nutzen dieser Wissenschaft angeht, so ist es (zum Verständnisse) erforderlich, daß du bereits in den Wissenschaften, die ihr vorausgehen, betrachtet hast, welches der Unterschied zwischen dem Nützlichen und dem Guten, und ebenso der zwischen dem Schädlichen und dem Bösen sei,[2]) daß ferner das Nützliche[3]) durch sein Wesen hinführt zum Guten (das sich also wie das Ziel des Nützlichen verhält). Daher ist der Nutzen dasjenige,[4]) wodurch das Ding vom Schlechten zum Guten gelangt. Nachdem dieses festgestellt ist, leuchtet dir ein, daß alle Wissenschaften ein Nützliches gemeinsam besitzen, nämlich der menschlichen Seele actu die (natürliche) Vollkommenheit[5]) verleihen, um dieselbe dadurch vorzubereiten auf das Glück des anderen Lebens.[6]) Wenn man jedoch in den

---

[1]) Logik VI. Teil I, 1.

[2]) Siehe auch Metaph. IX, 6.

[3]) Das Nützliche ist das *ἀγαθὸν τινί*; vgl. Arist., Ethica 1094 a 18, 1096 b 13. Thomas, Sum. theol. I, q. 62, art. 9 ad 2m: aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beati tudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Ibid. I—II, q. VII, art. 2 ad 1m: bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam.

[4]) Wörtlich: „der Begriff", maʿnâ = ratio in dem Sinne von begrifflich faßbarer Wesenheit, Natur; z. B. Thomas, Sum. theol. I. II, q. 46, art. 7 c: habet rationem iusti vindicativi (et passim).

[5]) Diese besteht darin, daß der Geist von der Möglichkeit des Erkennens zum aktuellen Erkennen gelangt; denn die natürliche Vollendung der Potentialität ist die Aktualität.

[6]) Vgl. dazu Horten, d. B. der Ringsteine Fârâbîs S. 314.

Einleitungen der Bücher Betrachtungen über den Nutzen der Wissenschaften anstellt, so hat man dabei nicht das eben genannte im Auge, sondern vielmehr die Förderung der einen Wissenschaft durch die andere, so daß also der Nutzen einer bestimmten Wissenschaft etwas[1]) ist, das zur Förderung[2]) einer anderen Wissenschaft hinführt.

Da nun der Begriff des Nutzens so beschaffen ist, wird er manchmal allgemein, manchmal in partikulärem Sinne gebraucht. So versteht man unter dem Nutzen im allgemeinen Sinne, daß das „Nützliche“ zur Realisierung irgend einer beliebigen anderen Wissenschaft hinführt, und unter dem Nützlichen in partikulärem Sinne, daß es zu etwas hinführt, das höherer Ordnung ist als es selbst, und dies verhält sich wie das Ziel, denn das Nützliche ist auf dieses hingeordnet, ohne daß das Verhältnis ein umgekehrtes sein könnte[3]) (d. h. ohne daß das Ziel umgekehrt auf das Nützliche hingerichtet werden könnte). Verstehen wir nun das Nützliche im allgemeinen Sinne, so kommt der Metaphysik ein Nutzen zu (indem sie zur Kenntnis aller übrigen Wissenschaften ohne Unterschied verhilft). Verstehen wir aber das Nützliche im partikulären Sinne, so ist die Metaphysik von zu großer Erhabenheit, als daß sie wie ein bonum utile auf eine andere Wissenschaft hingeordnet sein könnte. Vielmehr führen alle anderen Wissenschaften als bona utilia hin zur Metaphysik.

Wenn wir jedoch den Begriff des Nutzens, im allgemeinen Sinne genommen, in seine Teile zerlegen, so ergeben sich drei: der erste besteht darin, daß das Nützliche als ein Medium zu etwas hinführt, was höherer Ordnung ist; der zweite darin, daß dasselbe zu einem gleichgeordneten, und der dritte darin, daß es zu einem ihm untergeordneten hinleitet, indem es zu einer geringeren Vollkommenheit beiträgt, als es selbst besitzt. Will man diesen Begriff mit einem besonderen Namen bezeichnen, so wäre die beste Bezeichnung „das Mitteilen“, „das Verleihen“ von Vollkommenheiten, „die Sorge“[4]) um ein anderes, die (geistige)

---

[1]) Wörtlich: ratio.

[2]) Wörtlich: „Konstituierung, Realisierung in ihrem eigentlichen Wesen“.

[3]) Siehe Abh. VI, 4 und 5. Die causa finalis wird in dieser Weise definiert. Das Nützliche ist also medium tendens in finem, und der Zweck als solcher kann nie zum Mittel werden; vgl. Aristoteles: *τἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται* Eth. I, 1 Anfang; *τἀγαθόν* ist *τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος*.

[4]) Der Terminus bezeichnet im prägnanten Sinne die göttliche Vorsehung.

„Leitung" eines anderen oder eine ähnliche. Wenn du die richtigen Bezeichnungen dieses Gedankens[1]) als innerlich verwandt ansiehst,[2]) dann hast du den richtigen Gedanken verstanden.[3]) Der Nutzen im partikulären Sinne ist nahe verwandt mit der Dienstleistung (des Dieners gegen den Herrn). Das Mitteilen (des Herrn an den Diener), das ausgeht von dem Edleren zu dem weniger Edelen, gleicht nicht der Dienstleistung. Es ist uns bekannt, daß der Diener demjenigen, dem der Dienst erwiesen wird, nützt, aber ebenso nützt letzterer dem Diener, d. h. nimmt man den Begriff des Nutzens im allgemeinen Sinne, und zwar so, daß er die Spezies jedweden Nutzens bezeichnet, und ist zugleich der partikuläre Begriff eine andere Art, dann ist der Nutzen der Metaphysik, dessen Natur wir erklärt haben, das Mitteilen der Evidenz durch Vermittlung der Prinzipien[4]) der partikulären Wissenschaften und die Klarlegung des Wesens aller Gegenstände, die diese Wissenschaften gemeinsam verwenden,[5]) auch wenn sie nicht erste Prinzipien sind.

Diese Art des Nutzens ist also die des Leiters gegenüber dem Geleiteten und des Herrn gegenüber dem Diener; denn die Beziehung der Metaphysik[6]) zu den partikulären Wissenschaften ist die gleiche wie die des Gegenstandes, dessen Erkenntnis in der Metaphysik erstrebt wird, zu den Gegenständen, nach deren Erkenntnis jene Wissenschaften suchen. Wie dieses[7]) eine erste Ursache ist für die Existenz jener Dinge,[8]) so verhält sich auch die Wissenschaft von diesem (dem Sein) wie eine erste Ursache für das Zustandekommen der Wissenschaft von jenen.

---

[1]) Wörtlich: „Kapitels".

[2]) Der allen obigen Ausdrücken gemeinsame Gedanke des Mitteilens irgend welcher Güter soll bezeichnet werden.

[3]) Cod. c Glosse: „so wird er zu seiner Bezeichnung verwandt".

[4]) Diese werden in der Metaphysik bewiesen, bilden also gleichsam das Instrument, durch welches die Metaphysik partikulären Erkenntnissen die Evidenz vermittelt.

[5]) Die metaphysischen Begriffe des Seins, der Kategorien und der Ursachen.

[6]) Cod. c Glosse: denn über ihr gibt es keine andere Wissenschaft.

[7]) Das Sein, das Gegenstand der Metaphysik ist.

[8]) d. h. der (materiellen) Dinge, die Gegenstand der übrigen Wissenschaften sind.

2. Die Rangstufe der Metaphysik.

Was nun die Rangstufe der Metaphysik angeht, so muß sie nach den Naturwissenschaften und der Mathematik erlernt werden — nach den Naturwissenschaften; denn viele Dinge, die die Metaphysik als allgemeingültig hinstellt, werden in der Naturwissenschaft im einzelnen[1]) klargelegt, wie z. B. das Entstehen und Vergehen, die Veränderung, der Raum und die Zeit, und daß ein jedes Ding, das sich bewegt, eine bewegende Ursache haben muß, und daß ihre Kette bei einem ersten Beweger endigt[2]) und ähnliche Wahrheiten. — Nach den mathematischen Wissenschaften (muß die Metaphysik erlernt werden), weil der letzte Zweck der Metaphysik, nämlich die Kenntnis der Weltleitung Gottes, die der geistigen Substanzen und ihrer verschiedenen Stufen und die der Ordnung in der Zusammensetzung der Himmel nur durch die Kenntnis der Astronomie[3]) erlangt werden kann. Diese letztere ist aber nur durch die Kenntnis der Arithmetik und Geometrie zu erreichen. Die Musik, die partikulären Teile der Mathematik, die Ethik[4]) und Politik nützen der Metaphysik, ohne jedoch eine notwendige Voraussetzung für sie zu sein.

Dagegen könnte man einwenden: wenn die ersten Prinzipien der Naturwissenschaft und Mathematik nur in der Metaphysik bewiesen werden und die Probleme dieser beiden Wissenschaften durch die ersten Prinzipien klargestellt werden, zugleich aber die Probleme dieser beiden Wissenschaften zu ersten Prinzipien der Metaphysik[5]) werden, so ergibt sich ein circulus vitious,

---

[1]) Zuerst müssen die Prinzipien und Objekte der partikulären Wissenschaften kennen gelernt werden, dann erst kann die Metaphysik sie begründen.

[2]) Naturw. III. Teil (Das Entstehen und Vergehen), IV. Teil (Die Veränderung); I, Teil II, 4—8 (Der Raum), ib. 9—12 (Die Zeit); I, Teil II, 1 f.; III, 6. 11. 14; IV, 2—15; II, Teil I, 2.

[3]) Mathematik I. Teil, Geometrie II. Teil, Astronomie III. Teil, Arithmetik IV. Teil, Musik. Zur Astronomie und ihrem Verhältnisse zur Mathematik s. Arist., Phys. 194 a 8: *δηλοῖ δὲ καὶ τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, οἷον ὀπτικὴ καὶ ἁρμονικὴ καὶ ἀστρολογία.* Metaph. 989 b 32: *τὰ γὰρ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν, ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν.*

[4]) Metaph. X.

[5]) Diese Behauptung, die von Avicenna nicht abgewiesen wird, scheint die früheren Auseinandersetzungen umzukehren, nach denen die Prinzipien der Wissenschaften zu Problemen der Metaphysik werden, nicht umgekehrt. Vielleicht ist der Gedanke der, daß in den „Problemen" der Wissenschaften

indem in letzter Hinsicht ein Ding durch sich selbst bewiesen wird. Gegen diese Schwierigkeit ist zu erwidern, was bereits in dem Buche über den Beweis[1]) gelehrt und auseinandergesetzt wurde. Von dem dort Gesagten nehmen wir nur soviel, als an dieser Stelle notwendig ist. Wir lehren daher folgendes: das erste Prinzip einer Wissenschaft ist etwas nicht nur dann, wenn alle Probleme in ihren Demonstrationen sich auf dieses Prinzip aktuell oder potentiell[2]) zurückführen lassen, vielmehr ist das erste Prinzip vielfach in den Beweisen nur eines Teiles der Probleme angewandt. Ferner können in den Wissenschaften Probleme vorkommen, deren Beweise durchaus nicht so wie sie sind[3]) (in der Metaphysik) verwendet werden. Verwendung finden nur deren Prämissen, die in sich selbst nicht bewiesen werden, (um anderen Problemen zum Beweise zu dienen). Der Grund für alles dieses ist der, daß das erste Prinzip einer Wissenschaft nur dann in Wahrheit ein erstes Prinzip ist, wenn seine Anwendung die Evidenz verleiht, die von der (ersten) Ursache hergenommen wird. Wenn es aber die Kenntnis der ersten Ursache nicht verleiht,[4]) so wird es nur in einem anderen Sinne erstes Prinzip der Wissenschaft genannt. Es ist dann besser angebracht, daß man es erstes Prinzip nennt in dem Sinne, wie auch die äußere Sinneswahrnehmung „erstes Prinzip" genannt wird, insofern diese als solche[5]) die Kenntnis ausschließlich der realen Existenz von Dingen verleiht. Dadurch wäre diese Schwierigkeit gehoben;[6]) denn das erste physische

---

die „Voraussetzungen" der Metaphysik, nämlich ihr Objekt, enthalten sind. „Prinzip" wäre demnach hier in dem Sinne von Voraussetzung gebraucht. Der Gedanke ist: die Prinzipien der übrigen Wissenschaften werden bewiesen durch die Prinzipien der Metaphysik; letztere sind aber wiederum aus den übrigen Wissenschaften entnommen. Die Beweise der Metaphysik betreffs der Prinzipien der Naturwissenschaften setzen letztere bereits voraus; denn die Metaphysik soll ja der Rangstufe nach auf die Naturwissenschaft folgen.

[1]) Siehe Logik V, Teil I Anfang, Kap. 4.

[2]) d. h. direkt oder indirekt. Ein Prinzip liegt einem Beweise entweder letzthin zugrunde (ist potentiell in ihm enthalten) oder wird expressis verbis verwandt.

[3]) Wörtlich: positione. (waḍ'an), indem es so, wie es ist, in den anderen Beweis „hineingestellt" wird.

[4]) so daß also die Evidenz aus der ersten Ursache fehlt.

[5]) Sie erstrecken sich auf die konkreten Individuen.

[6]) Die Probleme und Resultate der Naturwissenschaften sind also nicht „Prinzipien" der metaphysischen Beweise, sondern nur Ausgangspunkte der

Prinzip (der bewegte Körper, der „Objekt" der Untersuchung ist) kann in sich selbst evident sein, und zu gleicher Zeit kann seine Darlegung einen Gegenstand der ersten Philosophie bilden inbezug auf das, was noch nicht zu seiner Erklärung verwandt wurde. Denn durch dieses naturwissenschaftliche Prinzip werden in der ersten Philosophie andere Probleme erklärt. Auf diese Weise empfängt[1]) die höhere Wissenschaft ihre Prämisse, die durch Schlußfolgerung aus jenem (naturwissenschaftlichen) Prinzip entsteht, nicht dadurch, daß die Prämisse abgeleitet wird aus jenem (physischen) Prinzip,[2]) sondern durch eine andere Prämisse.[3]) Die Naturwissenschaft und die Mathematik können uns daher den Beweis erbringen, daß[4]) das Ding existiert, ohne uns zugleich zu zeigen, weshalb[5]) es existiere. Dann verleiht uns die Metaphysik in dieser Untersuchung den Beweis des weshalb, und zwar in vorzüglicher Weise in der Untersuchung über die letzten Zweckursachen.

So sind also drei Möglichkeiten klar. Dasjenige, was in irgend einer Weise Prinzip der Metaphysik und aus den Problemen der Naturwissenschaften hergenommen ist, wird nicht aus anderen Prinzipien, die in der Metaphysik erklärt[6]) werden,

---

metaphysischen Betrachtung. „Prinzip" (mabda') bezeichnet also 1. erstes Denkprinzip, 2. Voraussetzung und Ausgangspunkt der Betrachtung. Auch das Objekt ist in diesem Sinne „Prinzip". Die „Ausgangspunkte" der Betrachtung sind nun aber nicht die Beweise für die Prinzipien der Metaphysik. Also findet kein circulus vitiosus statt.

[1]) Der arab. Ausdruck besagt: „die (physische) Prämisse tritt hinein (in den Syllogismus) der Metaphysik".

[2]) Diese Ableitung ist eine rein naturwissenschaftliche, keine metaphysische Untersuchung.

[3]) Diese muß der Untersuchung einen metaphysischen Charakter verleihen, sonst würde die Metaphysik naturwissenschaftliche Untersuchungen bringen und von ihnen abhängig sein, was auf den besagten circulus vitiosus hinausliefe.

[4]) Die *ἀπόδειξις τοῦ ὅτι.* Sie liefern das empirische Material für die Metaphysik. Vgl. Arist. 981 a 29: *Οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι, οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.* Ebenso Anal. II 89 b 24.

[5]) *τὸ διότι.*

[6]) Da diese Erklärung wiederum Prinzipien voraussetzt, so ergeben sich drei Ordnungen von Prinzipien: 1. höchste, 2. abgeleitete, 3. naturwissenschaftliche Prinzipien, von denen die jedesmal höhere Ordnung die unter ihr stehende erklärt. Wird nun die 1. Ordnung wiederum aus der Naturwissenschaft entnommen, so entsteht der erwähnte circulus vitiosus.

sondern aus in sich evidenten Prinzipien bewiesen, — oder dieses Prinzip wird aus denjenigen (abgeleiteten) Prinzipien bewiesen, die in der Metaphysik Probleme sind,[1]) ohne daß jedoch ein circulus vitiosus entsteht, indem sie selbst wiederum Prinzipien für jene Probleme würden (dies besagte der obige Einwand S. 31), sondern sie werden vielmehr erste Prinzipien für andere Probleme — oder drittens diese ersten (physischen) Prinzipien metaphysischer Dinge haben die Aufgabe, auf die Existenz[2]) der Gegenstände hinzuweisen, deren „weshalb" in der Metaphysik untersucht werden soll.[3]) Es ist nun klar, daß der Denkvorgang, wenn er sich in dieser Weise bewegt, nicht zu einem circulus vitiosus wird, indem er einen Beweis darstellte, der das Ding voraussetzte, um es zugleich zu beweisen. Du mußt wissen, daß in der Natur der Dinge selbst eine Methode enthalten ist, die dazu führt, daß der Zweck der Metaphysik eine unvermittelte Erkenntnis ist, die nicht erst nach Kenntnisnahme einer anderen Wissenschaft eintritt.[4]) Dieses wird dir später durch ein Beispiel[5]) klar werden, wenn wir zeigen, daß wir eine Art des Gottesbeweises besitzen, die nicht den Weg der Deduktion aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen[6]) betritt, sondern auf dem Wege der allgemeinen und begrifflich faßbaren Prämissen, die eine erste Ursache für das Sein, eine notwendig seiende nachweisen und dartun, daß diese sich nicht verändert, noch in irgend einer Weise eine Vielheit enthält und beweisen, daß sie die erste Ursache des Weltalls ist

---

[1]) Es sind die prima principia der partikulären Wissenschaften.

[2]) Das *ὅτι*. Sie sollen also nur das Material beibringen, nicht das *διότι*, das weshalb, ergründen.

[3]) Die naturwissenschaftlichen Bestandteile der Metaphysik werden also entweder durch absolut erste oder durch abgeleitete, aber rein metaphysische Prinzipien erwiesen, oder sie geben nur das Objekt der Untersuchung des *διότι* ab. Ein circulus vitiosus wird also in jedem Falle vermieden.

[4]) Die Kette der Wissenschaften würde in infinitum verlaufen, wenn jeder Wissenschaft eine andere übergeordnet sein müßte.

[5]) Wörtlich: „durch Hinweis (auf einen konkreten Fall)".

[6]) Metaph. VIII, 5 Ende wird bewiesen, daß nur ein auf Erfahrungstatsachen aufgebauter Beweis für die Existenz Gottes möglich ist. Dennoch muß es im universellen Wesen der Dinge liegen, daß sie auf ein erstes Sein hinweisen. Könnten wir also das Wesen der Dinge und das Gottes intuitiv erschauen, so könnten wir einen ausschließlich auf universellen Prinzipien aufgebauten Gottesbeweis aufstellen ohne weitere Induktion.

und daß dieses in notwendiger Weise so, wie es geordnet ist, von ihr stammt. Wegen des Unvermögens unserer Natur können wir jedoch diesen Weg der Demonstration, d. h. den Weg, der von den ersten Prinzipien zu den Konklusionen und von der Ursache zur Wirkung führt, nicht betreten. Höchstens vermögen wir dies bei einigen Gruppen der Rangstufen des Wirklichen mit Ausschluß der Differenzierung.[1])

Daher kommt es dieser Wissenschaft (der Metaphysik) ihrer Natur gemäß zu, daß sie allen Wissenschaften vorausgehe,[2]) jedoch in Beziehung auf uns[3]) folgt sie auf die anderen Wissenschaften. Damit hätten wir über die Rangstufe der Metaphysik inbezug auf die anderen Wissenschaften die Diskussion zu Ende geführt.

3. Der Name der Metaphysik.

Was nun den Namen dieser Wissenschaft angeht, so bezeichnet er, daß sie handelt von dem, was auf die Natur[4]) folgt. Unter Natur versteht man nicht die Kraft,[5]) die Ursprung der

---

[1]) Einen deduktiven Beweis vermögen wir innerhalb der Welt unserer abstrakten Ideen zu führen, weil in dieser die universellen Wesenheiten und damit auch das, was sich aus ihnen unmittelbar ableiten läßt, direkt evident sind. In dem Reich der „Differenzierung", d. h. der numerisch unterschiedenen Individuen der realen Außenwelt ist diese Intuition des Wesens nicht möglich, da die Materie diese Art des Erkennens verhindert.

[2]) Sie enthält die der Natur des Geistes am meisten konformen, immateriellsten Wahrheiten. Berücksichtigt man also die Natur unseres Geistes allein, so muß er diese am ehesten erkennen. Der reine Geist besitzt diese höchste Erkenntnis. Die Philosophie und besonders die Metaphysik ist also eine Vorbereitung auf die Erkenntnisse des anderen Lebens (s. Anfang dieses Kapitels). Vgl. Arist., Metaph. 1018 b 32: *κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα* und Anal. II, 71 b 32: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον οὐδὲ γνωριμώτερον (τῇ φύσει) καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον, λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον, ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.* Identisch ist also: *πρότερον κατὰ τὴν αἴσθησιν* dem *πρότερον καθ' ἡμᾶς* und *πρότερον κατὰ τὸν λόγον* dem *πρότερον τῇ φύσει.*

[3]) *καθ' ἡμᾶς.*

[4]) Der arab. Ausdruck besagt: das was auf die Natur (*φύσις* anstatt *τὰ φυσικά*) folgt. Daher die folgende Erklärung.

[5]) Vgl. die gleiche Definition bei Aristoteles, Phys. 192 b 21: . . . *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Vgl. die Darlegung

Bewegung und Ruhe ist, sondern die Gesamtheit des Dinges, das aus der körperlichen Materie jener Kraft (den Wesensformen) und den Akzidenzien zeitlich entsteht.[1]) Nach anderer Ansicht bezeichnet „Natur" den physischen Körper, der eine Naturkraft (die Prinzip der Bewegung und Ruhe ist) besitzt. Ein „physischer" Körper ist ein durch seine Eigentümlichkeiten und Akzidenzien sinnlich wahrnehmbarer Körper. Der Ausdruck „nach der Physik" bezeichnet ein Nachher inbezug auf uns;[2]) denn das erste, was wir erkennen,[3]) ist die Existenz, und dadurch, daß wir ihre Verhältnisse einzeln kennen lernen, verstehen wir dieses bestimmte Sein, nämlich das der Natur.[4]) Der Name aber, mit dem diese Wissenschaft bezeichnet zu werden verdient, wenn man sie in ihrem eigentlichen Wesen betrachtet, ist der Name „vor der Physik"; denn die Dinge, die in ihr untersucht werden, sind ihrem Wesen und ihrer Universalität nach vor der Physik.

Man könnte einwenden, daß die mathematischen Gegenstände, die in der Arithmetik und Geometrie betrachtet werden, ebenfalls der Physik vorausgehen, besonders die Zahl; denn sie hängt in ihrem Sein durchaus in keiner Weise von der Physik ab, da sie auch außerhalb der Physik vorkommt. Deshalb muß die Arithmetik und Geometrie auch eine Metaphysik sein. Auf diese Schwierigkeit müssen wir folgendes erwidern: die Dinge, die in der Geometrie untersucht werden, sind Linien, Flächen und stereometrische[5]) Körper. Es ist also klar, daß ihr Objekt

---

ex professo Avicennas, Naturw. I, Teil I, 5. Das Objekt der Naturwissenschaft ist dementsprechend der Körper als Subjekt der Bewegung und Ruhe, ens mobile, Objekt der Metaphysik das ens inquantum est ens, d. h. das ens immobile.

[1]) Das reale Ding der Außenwelt besteht aus dem konkreten Wesen, d. h. der Materie und der Form, und aus den Akzidenzien.

[2]) ὕστερον καθ' ἡμᾶς.

[3]) Der arab. Ausdruck bezeichnet eine direkte sinnliche Wahrnehmung, hier also eine direkte, intuitive Erkenntnis der höchsten „Wesenheit" des Seins. Die Mystiker bezeichnen (Gorgânis definitiones S. 229) das Schauen Gottes in den Weltdingen, insofern letztere modi der Gottheit sind.

[4]) Aus dem Objekte der Metaphysik, dem Sein, entsteht also durch Hinzufügung von Akzidenzien das Objekt der Naturwissenschaft. Die eine bildet also die natürliche Fortsetzung der anderen.

[5]) Vgl. dieselbe Schwierigkeit in dem Kommentare Ismails zu den Ringsteinen Fârâbîs lib. cit. S. 320.

in seinem Bestande nicht von der Natur (d. h. den physischen Körpern) getrennt ist. Daher werden die notwendig anhaftenden Eigenschaften dieses Objektes in noch vorzüglicherem Sinne so[1]) bezeichnet. Diejenige Wissenschaft, deren Objekt die Ausdehnung im allgemeinen ist, betrachtet dieselbe, insofern sie disponiert ist, für irgend welche (mathematische) Beziehung. Diese Eigentümlichkeit aber kommt der Ausdehnung nicht zu, insofern sie erstes Prinzip der Naturdinge und Wesensform, sondern nur insofern sie (dreidimensionale) Ausdehnung und Akzidens ist.[2]) Die Verschiedenheit zwischen der Ausdehnung, die eine Folgeerscheinung der ersten Materie, im allgemeinen Sinne genommen, ist, und zwischen der Ausdehnung, die (im mathematischem Sinne) Quantität ist, wurde in dem Kommentare[3]) der Logik und der Naturwissenschaften definiert.

Die Bezeichnung „Ausdehnung" wird auf beide gleichmäßig angewandt. Wenn dies sich so verhält, dann ist das Objekt der Geometrie in Wahrheit nicht die Ausdehnung, die dem physischen Körper Bestehen verleiht, sondern die (mathematische) Ausdehnung, die von der Linie der Fläche und dem stereometrischen Körper ausgesagt wird. Diese letztere ist zugleich disponiert für die verschiedenen (mathematischen) Proportionen. Was aber nun die Zahl angeht, so bereitet bezüglich ihr die Schwierigkeit eine viel größere Mühe.[4]) Die oberflächliche Betrachtung kann glauben, daß die Arithmetik zu der Metaphysik gehören muß, es sei denn, daß man unter Metaphysik etwas anderes, nämlich die Wissenschaft dessen verstehe, was in jeder Beziehung von der physischen Wirklichkeit getrennt ist. Daher wurde sie bereits nach dem Vorzüglichsten, was in ihr betrachtet wird, benannt, indem man sie als *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* bezeichnete.[5]) In dem gleichen Sinne nannte man sie auch göttliche Wissenschaft; denn die Erkenntnis Gottes ist das Endziel der Metaphysik

---

[1]) d. h. als mit der materiellen Natur notwendig verbunden.

[2]) Das Objekt der Mathematik ist Akzidens des physischen Körpers.

[3]) Mit „Kommentar" bezeichnet Avicenna die vorliegende Enzyklopädie, weil er sich bewußt ist, in derselben die Lehren des Aristoteles auseinanderzusetzen.

[4]) Sie scheint ein noch mehr unmaterielles Objekt zu haben, als die mit der Ausdehnung sich befassende Geometrie.

[5]) Nur der vorzüglichste Teil des Objektes der Metaphysik, die erste Wirk- und Zweckursache, muß nach dieser Auffassung immateriell sein. An alle Teile ihres Objektes ist diese Anforderung nicht zu stellen.

und vielfach werden die Dinge benannt nach dem vorzüglichsten Inhalte, dem vorzüglichsten Teile[1]) und dem, der sich wie das Endziel verhält. Daher ist also die Metaphysik jene Wissenschaft, deren Vollendung,[2]) edelster Teil und erster Zweck es ist, das zu erkennen, was von der physischen Wirklichkeit in jeder Beziehung getrennt ist. Da nun die Benennung diesen Gedanken wiedergeben soll, so kann die Arithmetik in dem Gedanken, den der Name „Metaphysik" ausdrückt,[3]) keinen Anteil haben. Doch möge diese Art der Antwort auf sich beruhen.[4]) Jedoch ist der definitive Beweis dafür, daß die Arithmetik außerhalb der Metaphysik ist, der, daß, wie dir einleuchten wird, das Objekt jener nicht die Zahl in jeder Hinsicht ist; denn die Zahl findet sich manchmal vor in den getrennten (rein geistigen) Substanzen, manchmal auch in den physischen, und manchmal besitzt sie eine räumliche Lage, wenigstens in der Vorstellung, indem sie abstrahiert ist von einem Dinge, das sich zu ihr wie ein Akzidens verhält.[5]) Freilich ist es nicht möglich, daß die Zahl anders real existiere denn als Akzidens eines realen Dinges. Weiterhin kann diejenige Zahl, die in den abstrakten Substanzen existiert, unmöglich Substrat sein für irgend eine beliebige Beziehung des Mehr oder Weniger.[6]) Die Zahl bleibt vielmehr (in diesen Substanzen) nur in der Quantität bestehen, die sie einmal besitzt. Sie kann aber nur insofern als das Objekt (der Arithmetik) aufgestellt werden, als sie für irgend einen Zuwachs und irgend eine Beziehung aufnahmefähig ist, gleichgültig ob sie in der ersten Materie der Körper vorhanden ist, die der Möglichkeit nach jede Art von Zahlen in sich

---

[1]) Inhalt, wörtlich Begriff, ratio, bezeichnet die qualitative, „Teil" die quantitative Zerlegung eines Dinges.

[2]) oder adäquates Objekt.

[3]) Er soll das absolut Unmaterielle bezeichnen. Die Zahlen gelten aber zunächst von den numerisch verschiedenen, also den materiellen Individuen. Daher sind sie nicht absolut unmateriell.

[4]) Wörtlich: dieses ist dieses.

[5]) Für den Begriff der Zahl ist das reale Ding indifferent und in diesem Sinne Akzidens. Die räumliche Lage der Zahl in Abstraktion von dem Körper ist vielleicht eine Anspielung auf eine Lehre, die den Punkt als Einheit, die Linie als Zweiheit, den stereometrischen Körper als Dreiheit bezeichnet.

[6]) Nur in dieser Hinsicht ist das Quantitative und daher auch die diskrete Quantität, die Zahl, Objekt der Mathematik. Da dieses sich also mit dem der Metaphysik nicht deckt, sind beide Wissenschaften verschieden.

schließt, oder in der Vorstellung. In beiden Erscheinungsformen ist die Zahl nicht von dem physischen Körper getrennt. Die Arithmetik betrachtet also, insofern ihr Objekt die Zahl ist, ausschließlich diese (nicht etwa die gezählten Dinge), und die Beziehung (zu den Körpern), die ihr nur dann eigentümlich ist, wenn sie in einem Naturkörper auftritt, kommt ihr nur von außen (also per accidens) zu. Die erste[1]) Betrachtung (der Arithmetik) kann sich auf die (rein arithmetische, unmaterielle) Zahl erstrecken, während sie zugleich in der inneren Vorstellung (mit materiellen Gebilden verbunden) ist. In der inneren Vorstellung tritt sie nur in dieser Eigenschaft (d. h. als verbunden mit Materiellem) auf; denn der Zahl kommt ein Vorstellungsbild zu, das Zuständen von Naturkörpern entlehnt ist. Diese besitzen die Fähigkeit, sich zu vereinigen und zu trennen, eine Einheit zu bilden oder in Teile zu zerfallen (und daher können sie arithmetisch berechnet werden). Die Arithmetik stellt daher keine Betrachtung an über das Wesen der Zahl, noch über deren Akzidenzien, die ihr zukommen als Zahl im allgemeinen, sondern nur über ihre Akzidenzien, insofern sie der Zahl zukommen, die in bestimmte Verhältnisse eintritt. In diesen nimmt sie das auf, was oben erwähnt wurde.[2]) Eine solche Zahl ist entweder ein materielles Ding oder eine menschliche Vorstellung, die sich auf Materielles erstreckt. Die Betrachtung über das Wesen der Zahl aber und ihre Akzidenzien, die ihr zukommen, insofern sie nicht mit der Materie verbunden ist, auf sie sich erstreckt, diese Betrachtung gehört in den Bereich der Metaphysik.

Viertes Kapitel.

Zusammenfassung dessen, worüber wir in der Metaphysik handeln.

Wir müssen daher in dieser Kunst (der prima philosophia) die Beziehung des Dinges und des Wirklichen[3]) (res et ens) zu den Kategorien[4]) definieren, den Zustand des Nichtseins und des

---

[1]) d. h. direkte und formelle Betrachtung, die nur die Hinsicht ins Auge faßt, unter der das materielle Objekt untersucht wird.

[2]) Die Zahl befindet sich in den Dingen der Natur und nimmt in diesen die Bestimmungen des Größer- oder Geringerwerdens an.

[3]) I, 5. [4]) II und III.

Seins im absolut Notwendigen[1]) und seine Bedingungen, den des Möglichen[2]) und seine Wesenheit — diese Betrachtung geht zugleich auf die Potenz und den Akt.[3]) Ferner müssen wir das ens per se[4]) und das ens per accidens[5]) untersuchen, das Wahre und das Falsche,[6]) die Substanz und ihre Arten.[7]) Der Grund dafür (daß diese Untersuchungen in die Metaphysik gehören) ist der, daß das Wirkliche, damit es eine Substanz sei, weder eine physische, noch eine mathematische Natur annehmen muß; denn es gibt in der Welt Substanzen, die weder das eine noch das andere sind. Dann müssen wir jene Substanz definieren, die die erste Materie[8]) ist, und uns fragen, wie sie beschaffen ist, ob sie getrennt[9]) oder nicht getrennt, einheitlich in ihrer Art oder verschieden geartet ist und welche Beziehung sie zu den Wesensformen hat; ferner die Substanz, die die Natur der Wesensform[10]) hat, wie sie beschaffen ist, ob auch sie (als Idee) getrennt von der Materie existiert oder nicht; ferner die (aus Materie und Form) zusammengesetzte Substanz, wie sich jeder ihrer beiden Teile, die Materie und die Wesensform, verhält bei ihrer Wesensbestimmung;[11]) ferner die Beziehung der Definitionen und des Definierten[12]) (Erkenntnistheorie). Weil nun dasjenige, was in einer gewissen Art der Substanz gegenübersteht, das Akzidens[13]) ist, so müssen wir in der Metaphysik die Natur des Akzidens untersuchen, seine Arten und seine Definition, die sein Wesen wiedergibt. Du mußt ferner jede einzelne Kategorie[14]) der Akzidenzien kennen lernen und das, was eventuell Substanz genannt werden kann oder nicht.[15]) Ihre Natur als Akzidens wird dann festgestellt[16]) (und die Ansicht der Muʿtaziliten widerlegt), die Rangstufen aller Substanzen definiert, wie sie sich in ihrem Sein inbezug auf das Früher und Später zueinander verhalten. Ebenso werden die Akzidenzien definiert. Dieses führt

---

[1]) I, 6 und 7.
[2]) I, 6.
[3]) IV, 2.
[4]) Die Substanz II.
[5]) III.
[6]) I, 8.
[7]) II.
[8]) II, 2. 3. 4.
[9]) d. h. geistiger Natur.
[10]) II, 4 die geistige Substanz und die Form.
[11]) V, 3 und 4.
[12]) V, 7 und 8.
[13]) III.
[14]) III, 7—10.
[15]) Die Ansicht einiger Muʿtaziliten, z. B. en-Nazzâms, ging darauf hinaus, einige Akzidenzien als Substanzen zu bezeichnen.
[16]) III, 7.

dich zur Kenntnis des Universellen und Partikulären, des Ganzen und des Teiles,[1]) der Art, wie die universellen Naturen existieren[2]) und ob sie sich in singulären Individuen vorfinden, ferner wie sie im denkenden Geiste existieren und ob sie vielleicht von den individuellen Dingen und dem Geiste getrennt (in der Ideenwelt) eine Existenz für sich haben. Dabei lernen wir die Gattung, die Art und ähnliches kennen.[3])

Weil nun das Wirkliche nicht ein physisches oder mathematisches oder sonst ein determiniertes sein muß, um „Ursache“ oder „Wirkung“ zu werden (indem der Begriff der Ursache und Wirkung über den Bereich der Naturwissenschaften und Mathematik hinausgeht), so müssen wir an das Vorhergehende eine Untersuchung über die Ursachen, ihre Gattungen und Zustände[4]) und über das Problem, wie sich die Ursachen zu den Wirkungen[5]) verhalten, anschließen; ferner eine Untersuchung über die Definition des Unterschiedes der ersten Wirkursache[6]) von den übrigen Ursachen. Sodann reden wir über die Aktualität und die Potentialität,[7]) über die Definition des Unterschiedes zwischen der Wesensform und der Zweckursache und über den Beweis für die Existenz beider.[8]) Wir zeigen zugleich, daß die Ursachen in jeder Seinsordnung zu einer ersten Ursache[9]) hinleiten. Dadurch stellen wir zugleich die Untersuchung über das erste Prinzip und den (schöpferischen) Beginn[10]) des Wirklichen klar. Sodann untersuchen wir (die Postprädikamente) des Früher und Später,[11]) das zeitliche Entstehen,[12]) seine Einteilungen und Arten, die besonderen Eigentümlichkeiten in einer jeden Art, das, was der Natur nach und das, was der Betrachtung des Verstandes nach früher ist,[13]) die Definition der Dinge, die quoad nos früher sind und die Art, wie man mit demjenigen disputieren

---

[1]) V, 2. [2]) VIII, 3 und V, 1.
[3]) V, 3—8. [4]) VI.
[5]) VI, 7. [6]) VI, 1—3.
[7]) IV, 2. [8]) VI, 4. 5.
[9]) VI, 5 und VIII, 1. 2. 3. Das procedere in infinitum ist also innerhalb der per se wirkenden Ursachen auszuschließen.
[10]) IX. [11]) IV, 1.
[12]) Problem der anfangslosen Schöpfung!
[13]) *πρότερον τῇ φύσει* oder *κατὰ τὸν λόγον* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* oder *κατὰ τὴν αἴσθησιν*. Aristoteles, Metaph. 1018 b 32 und anal. poster. 71 b 33. Avicenna IV, 1.

muß, der diese (primären Prinzipien) leugnet. Alle allgemein gebilligten[1]) Ansichten betreffs der oben erwähnten Fragen, die der Wahrheit widersprechen, werden wir widerlegen.

Alle diese und ähnliche Begriffe sind Akzidenzien[2]) des Seins als solchen. Weil nun der Begriff des Einen dem des Seins parallel steht,[3]) so müssen wir auch diesen betrachten.[4]) An die Darlegung des Begriffes des Einen muß sich die des Vielen[5]) anschließen und die Definition der Opposition zwischen beiden. Dann ist es angebracht, über die Zahl[6]) und ihre Beziehung zu den wirklichen Dingen zu betrachten, ferner auch die Beziehung der kontinuierlichen Quantität,[7]) die in gewisser Weise der Zahl (der diskontinuierlichen Quantität) gegenüber steht, zu den wirklichen Dingen. Wir zählen dabei alle unrichtigen Ansichten[8]) betreffs dieser Probleme auf und legen dar, daß keines dieser (begrifflichen) Dinge eine von der Materie getrennte Existenz hat, noch auch ein schaffendes Prinzip für die wirklichen Dinge ist.[9]) Sodann stellen wir die Akzidenzien fest, die den Zahlen und den kontinuierlichen Quantitäten zukommen, wie z. B. die geometrischen Figuren[10]) u. s. w.

---

[1]) Wörtlich: aus ersten Prämissen deduzierten und allgemein angenommenen Lehren.

[2]) Substanz und Akzidens gelten als Arten, die übrigen Begriffe der Metaphysik als Akzidenzien des Seienden.

[3]) Siehe Thomas: unum convertitur cum ente; Sum. theol. I 11, art. 3 ad 2, ibid. 11, 1. c.: unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum; ibid. ad 1: unum ... significat substantiam entis, prout est indivisa. Arist., Metaph. 1053 b 25: *λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν*; ibid. 1030 b 11: *τὸ δ' ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν* und 1018 a 35 und Thomas de potentia q. IX, art. 8 ad 13: Unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt, quae significant idem secundum rationem eandem. Ferner Arist., Metaph. 1054 a 14: *ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ*, und 1054 a 16: *ὁμοίως ἔχει (τὸ ἕν) ὥσπερ τὸ ὄν*, 1061 a 16: *διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ προς τὸ ἓν γίγνεσθαι, καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει γε* (convertuntur), 1003 b 22: *εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα.*

[4]) III, 2 ff.

[5]) III, 6.

[6]) III, 5.

[7]) III, 9.

[8]) VII, 2.

[9]) Pythagoräische Auffassung der Zahl

[10]) III, 9.

Auf den Begriff des Einen folgt der des Ähnlichen, des vollständig Gleichen, des Übereinstimmenden, des im Genus, in der Gestalt und in der äußeren Erscheinung dem Dinge Verwandten und die Identität.[1]) Daher müssen wir über jeden einzelnen dieser Begriffe und seine opposita sprechen, weil sie der Vielheit[2]) gleichen. Solche opposita sind z. B. das Unähnliche, das Ungleiche, das in Genus und Gestalt Verschiedene, kurz das Andere, das Entgegengesetzte, die Opposition und ihre Arten, das dem wirklichen Wesen nach Entgegengesetzte (das Konträre) und seine Definition.

Nach diesem sprechen wir über die ersten Prinzipien der wirklichen Dinge und beweisen die Existenz der ersten Ursache,[3]) daß sie eine einzige[4]) ist, eine wahre,[5]) ausgestattet mit der höchsten Majestät. Wir werden klar legen, in wie vielerlei Hinsicht sie eine einzige ist, in wie vielfacher Beziehung eine wahre, wie sie Kenntnis von allen Dingen hat[6]) und zugleich über alle Dinge mächtig ist, was es bedeutet, daß Gott wissend und mächtig, daß er freigebig und friedenspendend, d. h. das reine Gute (das höchste Gut) ist, und seines Wesens halber geliebt wird.[7]) Er ist das Objekt der Liebe,[8]) die Wahrheit, er besitzt Schönheit und wahrhaftes Sein.

Dabei widerlegen wir die Einwendungen und die Vermutungen, die dagegen[9]) aufgestellt wurden. Dann erklären wir die Beziehungen Gottes zu den aus ihm entstandenen wirklichen Dingen,[10]) welches das erste Geschöpf[11]) sei, das von ihm ausgeht, und wie ferner die wirklichen Dinge in geordneter Folge aus ihm hervorgehen: zuerst die Substanzen der rein geistigen Engel, sodann die der himmlischen Seelen (die die Sphären der Himmel beleben), dann die der Himmelskörper[12]) und die sublunarischen Elemente,[13]) darauf die aus diesen zusammengesetzten Körper und den Menschen und wie alle diese

---

[1]) VII, 1.
[2]) Die Vielheit wird als oppositum der Einheit (III, 6) besprochen.
[3]) VIII, 1—3.
[4]) VIII, 7.
[5]) VIII, 6.
[6]) VIII, 6.
[7]) VIII, 8.
[8]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 23.
[9]) Wörtlich: der Wahrheit konträr.
[10]) IX.
[11]) IX, 1.
[12]) IX, 6.
[13]) IX, 7.

Dinge zu Gott zurückkehren,[1]) wie Gott die erste Wirkursache für dieselbe ist und wie Er ein Prinzip der Vollkommenheit für dieselben bedeutet,[2]) sodann den Zustand der menschlichen Seelen, wenn ihre Verbindungen mit der Körperlichkeit abgebrochen sind,[3]) und die Seinstufe, in dieser ihrer Existenz.

Bei diesen Untersuchungen sprechen wir ebenfalls von der Erhabenheit der Prophetie,[4]) weshalb es notwendig ist, ihr zu gehorchen (den Glauben anzunehmen) und daß sie von Gott zur Pflicht gemacht ist. Ferner stellen wir Lehren auf über die Sitten[5]) und Handlungen, deren die Seelen der Menschen zugleich mit der Weisheit[6]) bedürfen, um dadurch das Glück des anderen Lebens zu erlangen. Dabei erklären wir auch die Arten des Glückes. Sind wir bis zu diesem Punkte gekommen, dann schließen wir unser Buch ab. Gott möge uns dazu helfen.

Fünftes Kapitel.

Der Hinweis[7]) auf das Seiende und das Ding, die primären Einteilungen beider, zugleich Hinweis auf das Ziel[8]) (der Metaphysik).

Daher lehren wir: das Sein,[9]) das Ding und das Denknotwendige sind Begriffe, die in ursprünglicher Weise (ohne Vermittlung allgemeiner Ideen) sich in die Seele einzeichnen.

---

[1]) IX, 9.

[2]) Im Streben zu Gott hin vervollkommnen sich die Geschöpfe.

[3]) X, 1 und IX, 9.

[4]) X, 2.

[5]) X, 3—5.

[6]) Die Vereinigung der spekulativen und praktischen Philosophie bildet das ganze Glück des Menschen. Vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs S. 316 f.

[7]) Es gibt allgemeine Ideen, durch die andere subalternierte Ideen erklärt werden, ohne selbst eine Erklärung zuzulassen, noch überhaupt der Erklärung bedürftig zu sein. Diese allgemeinsten Begriffe können nicht definiert werden, da die Definition durch das höhere Genus und die Differenz zustande kommt, die maxima universalia aber nicht unter ein höheres Genus zusammengefaßt werden können; sonst entstände in unserem Denken ein circulus vitiosus. Diesem Gedanken folgend betitelt Avicenna dieses Kapitel mit „Hinweis", nicht mit „Erklärung" der allgemeinsten Begriffe.

[8]) Das formelle Objekt.

[9]) Vgl. das Zitat in Thomas: de veritate q. I, art. 1 c inito. Respondeo dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua

Dieselbe bedarf nicht der Hilfe anderer Dinge, die bekannter sind als jene. Ebenso verhalten sich inbezug auf die sichere Erkenntnis der Wahrheit die ersten Denkprinzipien, durch die ohne Beihilfe anderer[1]) die Überzeugung von der Wahrheit gewonnen wird. Die Überzeugung von anderen Dingen wird dann durch diese ersten Prinzipien vermittelt. Wenn dieselben nicht im Geiste auftreten oder wenn das Wort, das sie bedeutet, nicht verstanden wird, dann kann man nicht zur Erkenntnis dessen, was durch Vermittlung dieser ersten Wahrheiten klar wird, gelangen. Dies gilt auch dann, wenn die Definition,[2]) die diese ersten Begriffe dem Geiste präsent und ihre Termini verständlich machen will, nicht beabsichtigt, eine Kenntnis mitzuteilen, die nicht in der Natur angelegt ist, sondern wenn sie nur hinweist auf das Verständnis dessen, was der Redende sagen oder lehren will. Manchmal findet eine solche hinweisende Erklärung statt durch Dinge, die in sich undeutlicher sind als dasjenige, was definiert werden soll. Jedoch durch irgend eine Veranlassung und Erklärung werden sie deutlicher. Ebenso bestehen in unserer Begriffswelt Dinge, die die Prinzipien unseres begrifflichen Denkens (die Genera der Definition) sind, und diese sind durch sich selbst begrifflich faßbar (z. B. die Begriffe des Seins und des Einen). Will jemand auf diese hinweisen, so ist dieser Hinweis nicht eine eigentliche Definition von etwas Unbekanntem, sondern besteht nur in einem Hinlenken der Aufmerksamkeit und einem Wachrufen des Begriffes im Geiste entweder durch ein Wort oder ein Zeichen. Manchmal sind letztere in sich selbst unbekannter als die zu definierenden

---

principia per se intellectui nota, ita investigando quid sit unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnis scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae lib. I, cap. IX! (es sind wohl diese Ausführungen, also Kap. 5 gemeint). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens ... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

[1]) per se primo.

[2]) Definition ist hier im Sinne einer definitio descriptiva zu nehmen, da eine eigentliche definitio nicht möglich ist.

Begriffe; jedoch werden sie durch irgend eine Ursache (nämlich die Gewohnheit der Sprache) oder irgend ein Verhältnis deutlicher in ihrer Eigenschaft als Hinweise. Wendet man daher dieses Zeichen an, so ruft es in der Seele jenen Begriff wach durch einen Hinweis, daß dieses bestimmte, nicht ein anderes die Bedeutung des Wortes ist, ohne das deshalb das Zeichen in Wahrheit jenen Begriff verständlich mache. (Man muß zu absolut ersten Begriffen gelangen; denn) wenn jedes begriffliche Denken einen früheren Begriff[1]) voraussetzen müßte, dann ginge die Kette der Begriffe in dieser Materie ins Unendliche fort oder bewegte sich im Kreise. Die Dinge, die in vorzüglichstem Sinne in sich selbst begrifflich faßbar sind, sind diejenigen, die alle Dinge in ihrem Umfange einbegreifen, wie z. B. das Sein,[2]) das Ding, das Eine u. s. w. Aus diesem Grunde können wir keinen jener Begriffe durch eine Darlegung, die keinen circulus vitiosus enthielte oder die etwas einschlösse, was bekannter wäre als jene, erklären. Daher befindet sich derjenige in großer Ratlosigkeit, der über jene Begriffe etwas aussagen will. So sagen wir, daß es zu dem Wesen des Seienden gehöre, sich entweder aktiv oder passiv zu verhalten. Zugleich aber gehören diese beiden Begriffe zu den Teilen[3]) des Seins, obwohl sie (dem Seienden) notwendig anhaften. Der Begriff des Seins ist nun aber bekannter als der des Aktiven und Passiven und alle Menschen stellen sich den wahren Begriff des Seins vor, ohne daß sie irgendwie erkennen, daß dasselbe sich entweder aktiv oder passiv verhalten muß (und daher sind diese beiden Begriffe der Aktualität und Potentialität nicht in der Lage, den des Seienden deutlich zu machen). Auch ich selbst erkenne dieses (die

---

[1]) Derselbe müßte einen weiteren Umfang haben.

[2]) Vgl. Thomas de potentia q. IX, art. VII ad sextum dicendum quod inter ista quatuor prima (scilicet ens, unum, verum bonum) maxime primum est ens et ideo oportet quod positive praedicetur ... Oportet autem quod alia tria super ens addunt aliquid, quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum. Hoc autem est vel negatio, quam addit unum, ut dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est, quod omnia appetunt ut dicitur in I. Ethicorum, in princ. 1094 a 2 *διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν οὗ πάντ' ἐφίεται.*

[3]) d. h. den Arten.

notwendige Beziehung zwischen Sein und Akt und Potenz) nur durch Analogie, nicht auf andere Weise. Wie unmöglich ist daher das Beginnen desjenigen, der das Ding, das evident ist, definieren will durch eine diesem inhärierende Eigenschaft, die ihrerseits wiederum eine Darlegung voraussetzt, die von ihrer Existenz in dem Subjekte überzeugt. Ebenso verhält sich die Behauptung desjenigen, der sagt, daß das Ding etwas ist, das durch das Gute treffend erklärt wird; denn das „treffend Erklären“ und das „Gute“ sind weniger klar als der Begriff des Dinges. Wie kann da jenes (das Unbekanntere) zur Definition des Dinges werden?[1]) Der Begriff des „treffend Erklären“ und der des „Guten“ wird vielmehr nur erkannt, nachdem man in der Erklärung jedes einzelnen von beiden den Begriff des Dinges, den des „Etwas“ oder den des irgend „Was“ oder des „Welches“ verwandt hat. Alle diese Begriffe verhalten sich wie Folgerungen des Begriffes[2]) „Ding“.[3]) Wie ist es bei diesen Verhältnissen richtig, daß der Begriff des Dinges in eigentlicher Definition[4]) definiert werde durch etwas, was seinerseits nur durch den Begriff des Dinges verständlich ist?

Freilich ist häufig in diesen und ähnlichen Redeweisen ein gewisser Hinweis enthalten; denn wenn du sagst, das Ding ist

---

[1]) Es entsteht *ἡ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων ἀπόδειξις* Analyt. 72 b 17. 25.

[2]) Wörtlich: des Namens Ding. Vgl. zum Ausdruck Thomas Sum. theol. I 39, art. 3 ad 3 hoc nomen, res, est de transcendentibus.

[3]) Dieser ist also universeller; vgl. Arist., Metaph. 1001 a 21: *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων*, und Thomas I, distinct. VIII, q. 1, art. 3 c: Respondeo dicendum, quod ista nomina ens et bonum, unum et verum simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina, quod patet ex eorum communitate (= universalitate). Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter, vel secundum suppositum, et sic convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu . . . unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte sicut in principio. Alia vero quae diximus, scilicet bonum verum et unum, addunt super ens non quidem naturam aliquam, sed rationem; sed unum addit rationem indivisionis et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem, verum autem et bonum addunt relationem quamdam, sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem (die Idee des Dinges in Gott) . . . vel relationem ad virtutem cognoscitivam.

[4]) Nicht definitione descriptiva.

dasjenige, von dem der Begriff des Guten zutreffend ausgesagt wird, so ist dies dasselbe, als wenn du sagtest, das Ding ist das Ding, von dem der Begriff des Guten ausgesagt wird (das zu definierende ist damit in die Definition selbst aufgenommen); denn die Begriffe: „dasjenige, was" (aliquid), „welches" und „Ding" bilden nur einen einzigen Inhalt. Dámit hast du also das „Ding" selbst in die Definition des Dinges aufgenommen. Jedoch leugnen wir nicht, daß durch diese und ähnliche Bestimmungen, trotzdem sie einen logischen Fehler enthalten, in irgend einer Weise ein Hinweis auf den Begriff des Dinges gegeben sei.

Daher ist unsere Behauptung die, daß das Seiende und das Ding in der Seele begrifflich vorgestellt werden und zwei verschiedene Begriffe ausmachen. Das Seiende, das als existierend Nachgewiesene und das zur Wirklichkeit Gelangte sind daher verschiedene Namen, die einem einzigen Begriffe folgen, und unzweifelhaft ist ihr Begriff in der Seele desjenigen präsent geworden, der dieses Kapitel liest.

Das Ding und das, was gleichbedeutend ist, bedeutet in allen Sprachen manchmal etwas anderes; denn jedes Ding hat eine reale Wesenheit,[2]) durch die das Ding das ist, was es ist. Das Dreieck hat daher ein reales Wesen: das esse triangulum; und ebenso die weiße Farbe: das esse album (als Artbestimmung). Dieses bezeichnen wir häufig als das partikuläre Sein,[3]) ohne daß dadurch der Begriff des Existierens[4]) bezeichnet würde; denn[5]) der Ausdruck Existenz bedeutet noch viele andere Begriffe, z. B. das reale Wesen, das den Inhalt des Dinges ausmacht. Demzufolge ist dasjenige, was den Inhalt des Dinges ausmacht (seine essentia), das partikuläre Sein[6]) des Dinges.

Wir kehren nun zum Ausgangspunkte zurück und behaupten: es ist klar, daß jedes Ding eine partikuläre essentia besitzt, nämlich sein Wesen. Es ist zugleich bekannt, daß die

---

[1]) Es ist der *δὶ ἀλλήλων ὁρισμός.*

[2]) = *τὸ τί ἦν τινι εἶναι,* das Wesen.

[3]) Das universelle Sein ist der transcendentale Begriff des Seins, das partikuläre die Wesenheiten der Dinge, das singuläre das Individuum.

[4]) Der transcendentale Begriff des Seins ist in der Wesenheit nicht enthalten. Diese ist also kontingent und zufällig.

[5]) Aus diesem Grunde kann er das eine bezeichnen ohne das andere.

[6]) Die *οὐσία*, arab. haqîqa, ist nach Aristoteles *τὸ ὄν, τὸ ἁπλῶς ὄν.*

essentia jedes Dinges, die ihm in besonderer Weise zukommt, verschieden ist von dem Sein, das beständig folgt auf den Beweis für die Existenz (oder: das Eintreten ins Dasein).[1] Der Grund dafür ist folgender: Wenn du sagst, das Wesen dieses Gegenstandes hat wirkliche Existenz entweder in den individuellen Dingen oder im Geiste oder absolut genommen, indem letzterer Begriff die beiden ersten umschließt, so bedeutet diese Aussage etwas Bestimmtes und begrifflich Faßbares.[2] Sagst du aber, das Wesen dieses Dinges ist das Wesen dieses Dinges und das Wesen dieses Dinges ist ein Wesen, so ist dies eine Tautologie, die keine neue Kenntnis verleiht (diese Tautologie tritt ein, wenn man den Begriff des Dinges durch den des Seins erklären will). Sagst du, das Wesen dieses Dinges ist ein Gegenstand, so bedeutet dies ebenfalls eine Aussage, die keine Erkenntnis dessen, was unbekannt ist, verleiht. Noch weniger führt zum Verständnisse die Aussage, daß das reale Wesen ein Ding sei, es sei denn, daß man unter Ding[3] das Seiende

---

[1]) Über das Problem der Verschiedenheit zwischen Wesen und Dasein s. Horten, Buch der Ringsteine Fârâbîs S. 323—340 und Ringsteine Fârâbîs Nr. 1.

[2]) Das Prädikat des Satzes essentia existit bezeichnet etwas anderes als sein Subjekt, weil das Wesen durchaus verschieden ist vom Dasein und daher enthält dieser Satz etwas denkbares.

[3]) Vgl. dazu die Anspielung bei Thomas v. Aquin, Sentent. I, dist. XXV, q. 1, art. 4c: Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen „ens" et „res" differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et „esse" ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res („Ding" bezeichnet also eher das Wesen als das Dasein). Et quia quidditas potest habere „esse" et in singulari (als Individuum) quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellecta; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima (Wesensbegriff), prout „res" dicitur a „reor", „reris" et ad id quod est extra animam, prout „res" dicitur quasi aliquid ratum et firmum in nature.

Die Erwähnung Avicennas, auf die im obigen Texte verwiesen wird, lautet: Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna, libr. de intelligentiis (?), cap. 1 et Rabbi Moyses, lib. I, cap. 57 et 58 quod res illa, quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi „esse" in Deo est. Unde dicunt, quod est „esse" sine essentia.

In ähnlicher Weise zitiert Thomas denselben Gedanken Avicennas Lib. sent. II, dist. XXXVII, q. 1, art. 1c fin. bei Gelegenheit der Frage, ob die Sünde etwas Reales sei: Similiter autem (sicut nomen „naturae") et nomen „rei" dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur „res", quod habet esse „ratum" et firmum in natura; et dicitur „res" hoc modo accepto nomine „rei"

verstehe, und dann ist der Inhalt des obigen Ausdruckes: die Wesenheit dieses Dinges ist eine existierende Wesenheit. Wenn du aber sagst, das Wesen von a ist ein gewisses Ding und das Wesen von b ebenfalls ein Ding, so ist dieses unbedingt richtig und verleiht eine gewisse Erkenntnis; denn du denkst dabei in deinem Geiste, daß es ein anderes, bestimmtes und von jenem ersten verschiedenes Ding sei. Das gleiche würde der Ausdruck bedeuten, daß das Wesen von a ein (wirkliches) Wesen und das Wesen von b ebenfalls ein solches sei. Wenn aber jener Gedanke und diese Verbindung der beiden Sätze zu einem Ganzen nicht einträten, dann würde dadurch keine Erkenntnis gegeben.

Das Wort „Ding“ bedeutet daher diesen bestimmten Begriff. Der des Seins steht in notwendiger und beständiger Verbindung mit ihm; er haftet dem des Dinges deshalb ununterbrochen an, weil das Ding „seiend“ ist entweder in den Individuen (der Außenwelt) oder in der inneren Vorstellung und im Geiste. Trifft dieses (das Existieren) nicht zu, dann ist es kein Ding.[1])

---

secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; „ens“ vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna Metaph. tractatus I, cap. VI (statt V) distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transsumptum est nomen „rei“ ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod „res“ a „reor“, „reris“ dicitur; (also bezeichnet es vor allem die essentia) et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quam modum etiam negationes et privationes „res“ dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur. Primo ergo modo sumendo nomen rei, pecatum, inquantum est actus, est res quaedam; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Ibid. ad 4: Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma eius, secundum quod in considerationem rationis venit (als Wesenheit, nicht als Dasein); et ideo ex parte privationis potest dici „res“ secundum quod „res“ a „reor“, „reris“ dicitur.

[1]) Vgl. denselben Gedanken bei Thomas v. Aquin (Sum. theol. I 39, 3 ad 3): hoc nomen „res“ est de transcendentibus; ib. 48, 2 ob. 2: ens et res convertuntur; ib. 6, 3 ob. 1 und Opusc. philos. 39 (Vivès Bd. 28, S. 5, art. 1) Sunt autem sex transcendentia, videlicet: ens, res, aliquid, unum verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa (prima) ad quae necesse est stare rationen, ita in apprehensione dictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus, quae sunt post principium, continetur. Contr. Gent. III, 8 ad 6: Praeterea res et ens convertuntur. „Est“ autem malum in mundo; ergo et „res“ aliqua et natura.

Man sagt, das Ding ist dasjenige, von dem der Begriff der Wahrheit[1]) ausgesagt wird. Trotzdem sagt man, das Ding sei manchmal in allgemeiner absoluter Bedeutung nicht existierend. Diese Schwierigkeit müssen wir nun betrachten. Versteht man unter dem Begriff des Nichtseienden dasjenige, was nicht in einzelnen Individuen vorhanden ist, so kann das oben Behauptete richtig eintreffen; denn das Ding kann im Geiste Existenz haben und zugleich in den realen Dingen der Außenwelt nicht vorhanden sein. Versteht man aber (unter dem Ausdrucke des Nichtseins) etwas anderes (das Nichtseiende sowohl im Geiste wie auch in der Außenwelt), so ist die obige Behauptung unrichtig und enthält (überhaupt) kein Prädikat, das von dem Dinge ausgesagt würde. Es war zudem nur „nicht existierend" in dem Sinne, daß es nur im Geiste als Vorstellung existiert (nicht außer uns). Wenn man demgemäß sagen wollte, daß das Ding in der Seele als Erkenntnisform vorgestellt sei, die auf ein Ding der Außenwelt hinweise, so träfe auch die obige Aussage nicht zu (denn diese enthält eine Vorstellung, die nicht auf ein Ding der Außenwelt hinweist). Es wäre kein Prädikat (in der Aussage) vorhanden; denn das Prädikat ist immer eine Aussage von einem Dinge, das im Geiste wirklich ist. Dasjenige aber, was absolut genommen nicht existiert, kann kein Gegenstand positiver Aussage sein. Wenn aber nun trotzdem von ihm Aussagen gebildet werden, selbst dann, wenn es nur negative wären, so supponiert man dem Nichtseienden eine gewisse Art der Existenz im Geiste, denn der Ausdruck „es"[2]) enthält einen Hinweis. Nun aber ist ein Hinweis auf ein Nichtexistierendes, das in keiner Weise, auch nicht im Geiste, eine gewisse Erkenntnisform habe, unmöglich. Wie kann man da von dem Nichtexistierenden etwas Positives[3]) aussagen? Der Ausdruck „das Nichtexistierende[4]) ist so beschaffen"

---

[1]) Vgl. Thomas Sum. theol. I 1, 1 ob. 2: Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus partibus entis tractatur in disciplinis philosophicis, etiam de Deo; unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina (= die Metaphysik) ut patet per philosophum. Non fuit igitur necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam fieri.

[2]) In arab. hat es zugleich die Bedeutung der Kopula: das Nichtseiende „ist" das und das.

[3]) Wörtlich: „ein Ding".

[4]) Vgl. Arist., Metaph. 1089 a 20: *βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα* und ib. 16:

bedeutet, daß die Eigenschaft des Sobeschaffenseins dem Nichtexistierenden aktuell zukomme. Nun aber besteht kein Unterschied zwischen dem, was einem Dinge wirklich zukommt, und dem Seienden, und daher besagt der obige Ausdruck, daß diese Eigenschaft (des Sobeschaffenseins) in dem Nichtexistierenden wirklich existiere. Wir sagen sogar: was vom Nichtexistierenden als Eigenschaft und Prädikat ausgesagt wird, ist entweder als Existierendes und wirklich Seiendes in dem Nichtexistierenden vorhanden oder nicht. Kommt es nun dem Nichtexistierenden als Existierendes und wirklich Seiendes zu, dann muß es selbst in sich entweder existierend oder nicht existierend sein. Ist es nun existierend, dann kommt dem Nichtexistierenden eine „existierende" Eigenschaft zu! Ist nun aber die Eigenschaft existierend, dann muß durch dieselbe (und mit derselben) auch das Subjekt der Eigenschaft real existieren, und daher muß auch das Nichtseiende „sein". Das ist aber unmöglich. Ist nun aber die Eigenschaft (des Sobeschaffenseins) nicht existierend, wie kann dann dies in sich nicht Existierende in irgend einem Dinge (hier dem Nichtseienden) real „existieren"! Dasjenige, was in sich selbst nicht real existiert, kann keinem Dinge als ein real Existierendes zukommen. Freilich manchmal existiert das Ding in sich selbst (substantia prima),[1] ohne einem anderen Dinge zu inhärieren. Wenn nun die Eigenschaft in dem non ens nicht existiert, so kommt dieses der Verneinung der Eigenschaft inbezug auf das non ens gleich; denn wenn dieses nicht gleich der Verneinung wäre und wenn wir dann die Eigenschaft von dem non ens verneinen, dann müßte diese Verneinung das contradictorium des obigen (daß die Eigenschaft in dem non ens nicht existiert) sein und dann müßte sie in ihm real existieren. Dieses alles aber ist unrichtig.

Wir behaupten nun aber, von dem Nichtexistierenden ein Wissen zu besitzen; denn wenn der Begriff in der Seele allein wirklich geworden ist, auch ohne daß in ihm ein Hinweis auf die Existenz in der Außenwelt enthalten ist, dann ist das Erkannte nur das, was in der Seele vorhanden ist (nicht ein

---

πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί (individuelle Substanz) *τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.*

[1]) Arist. *μακροβιότης* 465 b 7: *διὰ τὸ μηδενὸς ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι τὴν οὐσίαν* und Kategorien 2 a 1 bis 3 a 32.

Ding der Außenwelt). Die Überzeugung von der realen Existenz in der Außenwelt,[1] die positive Aussage, die besteht aus den beiden Teilen (dem Subjekt und dem Prädikat)[2] des innerlich Vorgestellten, ist möglich gerade in der Natur dieses (subjektiven) Erkenntnisinhaltes nach Art einer logischen Beziehung des Begriffes auf das Objekt der Außenwelt, und zwar jetzt (d. h. zur Zeit der Aussage). Daher hat sie[3] also keine reale Beziehung zur Außenwelt, noch ist ihr Inhalt (der Begriff des non ens) etwas anderes als das, was er selbst vorstellt.[4] Die meisten Philosophen, die diese Ansicht teilen, behaupten nun aber, daß in den Prädikaten, die von dem non ens ausgesagt, und den Bestimmungen, die von ihm gewußt werden, viele Dinge enthalten sind, denen im Bereiche des Nichtseins durchaus nichts gleicht.[5] Wer über dieses noch weiter betrachten will, der möge hingehen zu den Spielereien der philosophischen Redeweisen, die nicht würdig sind, daß man sich mit ihnen beschäftige.[6] Jene Leute verfielen in ihren Irrtum, weil sie nicht wußten, daß die Prädikation sich auf Begriffe bezieht, die in der Seele eine Art Existenz haben, selbst wenn sie in der Außenwelt nicht existieren (sie erkannten also nicht die subjektiv-logischen Momente des menschlichen Erkennens). Der Begriff der Prädikation von diesen Begriffen bedeutet dann, daß sie irgend eine Beziehung zu den individuellen Dingen besitzen, z. B. wenn du sagst, „der Tag der Auferstehung wird kommen", so verstehst du den Begriff der Auferstehung und, daß sie kommen wird, und du prädizierst das letztere, das in deiner Seele ist, von

---

[1] et-taṣdîq.

[2] So Cod. a, Cod. c: „herkommt von einer Individualität", d. h. τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι (Arist. interpretatione 17a3) ist in der Aussage (taṣdîq), dem λόγος ἀποφαντικός, durch Beziehung auf ein reales Individuum enthalten.

[3] Die affirmative Aussage über das non ens.

[4] Er hat also kein reales Korrelat in der Außenwelt; ist nur subjektiv.

[5] Subjekt (das non ens) und Prädikat sind also total verschieden, d. h. die Aussage ist falsch.

[6] Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die Spitzfindigkeiten Zenons von Elea oder auf die Lehre des Muʿtaziliten abu Hâšim von Baṣra 933† und anderer: das Nichtsein werde gedacht. Ihm müsse also eine Art Wirklichkeit zukommen. Avicenna bezeichnet „jene" nicht als falâsifa, was die griechischen Philosophen bezeichnen würde, sondern (wohl in verächtlichem Sinne) als Leute.

der „Auferstehung“, die ebenfalls in deiner Seele ist, indem dieser Gedanke (daß sie kommen wird) richtig ist von einem anderen Gedanken, der ebenfalls nur eine logische Existenz hat. Er besagt für eine zukünftige Zeit, daß er (der Begriff der Auferstehung) einen dritten,[1]) logischen Begriff, nämlich den der Existenz, als Eigenschaft annehmen wird. Ebenso ist das Verhältnis betreffs der Vergangenheit.

Daher ist es klar, daß das Subjekt der Prädikation in irgend einer Weise im Geiste existieren muß. Das Prädizieren im eigentlichen Sinne[2]) erstreckt sich also auf Inhalte, die im Geiste existieren, und nur per accidens[3]) auf das Wirkliche der Außenwelt.

Dadurch ist nunmehr klar geworden, inwiefern das „Ding“ verschieden ist von dem Begriffe der Existenz und des Wirklichseins und daß beide trotzdem korrelative (und notwendig verbundene) Begriffe sind. Dem entspricht, was ich von vielen Philosophen hörte, die der Ansicht sind, daß das Wirkliche eben nur ein „Wirkliches“, kein „Existierendes“ sei — manchmal ist das Wirkliche Eigenschaft eines Dinges, nicht aber selbst ein „Ding“, weder ein existierendes, noch ein nicht existierendes — und daß die Ausdrücke „welcher“ und „was“ etwas anderes bedeuten als das Ding (res). Diese Leute aber unterscheiden nicht hinreichend (den sprachlichen Ausdruck und dessen Inhalt. Ersterer ist verschieden, letzterer ist derselbe). Beginnen sie die richtige Distinktion dieser Ausdrücke anzuwenden inbezug auf deren Objekte, dann wird ihr Irrtum aufgedeckt.[4])

Daraufhin behaupten wir jetzt: Wenn auch die Existenz, wie du gesehen hast, kein genus[5]) ist, noch von dem, was in

---

[1]) Die drei Begriffe sind: Auferstehung, Zukunft, Wirklichsein.

[2]) Vgl. den inhaltlich gleichen, wenn auch äußerlich verschiedenen Ausdruck Arist., Analyt. I, 66 b 20: *οἷον εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ πλείοσι πρώτως* (= *καθ᾽ αὐτό*, primo, per se) *ὑπάρχειν*. Bil-haqîqati, dem wahren Wesen nach, wäre: *κατὰ τὴν οὐσίαν*; vgl. Arist., Metaph. 1024 a 20: *ἃ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσιν ἔχει.*

[3]) *κατὰ συμβεβηκός.*

[4]) Wörtlich: „sie werden bloßgestellt“, das auch den Sinn haben kann: „sie werden besiegt“.

[5]) Vgl. Arist., Metaph. 1054 a 14 f.: . . . *τῷ παρακολουθεῖν* (Subjekt *τὸ ἓν*) *ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ, οἷον οὔτ᾽ ἐν τῇ τί ἐστιν οὔτ᾽ ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ᾽ ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν* und Thomas opuscul. philos. No. 39 (ed. Vivès Bd. 28, S. 5), cap. 1: Nulla autem differentia (specifica)

ihren Umfang fällt,[1]) in gleicher Weise (univoce *ὁμωνύμως*) ausgesagt wird,[2]) so ist sie dennoch ein Begriff, in dem die Dinge nach dem Früher oder Später[3]) übereinstimmen. In erster Linie[4]) wird er von der Wesenheit ausgesagt, die die Substanz ist, in zweiter Linie von den Dingen, die auf die Substanz folgen (die neun Akzidenzien). Weil nun dieser Begriff ein einziger ist in dem Sinne, wie wir es früher andeuteten,[5]) so haften ihm Akzidenzien an, die ihm in eigentümlicher Weise zukommen, wie wir es ebenfalls früher erklärt haben,[6]) und daher erstreckt sich auf ihn nur eine einzige Wissenschaft, wie auch für alles, was die Gesundheit[7]) angeht, nur eine Wissenschaft (die Medizin)[8]) besteht.

---

potest accipi, de cuius intellectu non sit ens; unde manifestum est quod ens non potest habere differentias sicut genus habet. Et ideo „ens" genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice (non univoce). Similiter dicendum est de aliis transcendentibus (nämlich res, aliquid, unum verum, bonum).

[1]) Wörtlich: „was unter ihr ist".

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1003 a 33: *τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ᾽ ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγίειας, τὸ δ᾽ ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς*; 1001 a 21: *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.*

[3]) Siehe Arist., Metaph. 999 a 6: *ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα.*

[4]) Vgl. Arist., Kategor. 2 a 11: *ουσία ἐστὶν ἡ κυριωτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ᾽ ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν* und Metaph. 1045 b 29: *τὸ πρώτως ὂν πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι ἀναφέρονται, ἡ ουσία*, ib. 1028 a 31: *τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη, πρῶτον πάντων καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.*

[5]) Kap. 2 Mitte. Weil das Seiende formelles Objekt der Metaphysik ist, muß es ein einziger und einheitlicher Begriff sein; denn eine Wissenschaft kann kein zweifaches Objekt haben.

[6]) Siehe Kap. 4 Mitte. Die Arten und Akzidenzien des Seins.

[7]) Vgl. dasselbe Beispiel bei Arist., Metaph. 1003 a 35: *ὑγιεινὸν πολλαχῶς λέγεται, ἀλλ᾽ ἅπαν πρὸς ὑγίειαν*, 1060 b 37: *ἔοικε δὴ τὸ εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον καθάπερ τό τε ἰατρικὸν καὶ ὑγιεινόν· καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς λέγομεν, λέγεται δὲ τοῦτον τὸν ἕκαστον τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαί πως, τὸ δὲ πρὸς ὑγίειαν, τὸ δ᾽ ἄλλως, πρὸς ταυτὸ δ᾽ ἕκαστον, ἰατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ χρήσιμον.*

[8]) Danach ist also das formelle Objekt der Medizin die Gesundheit, das materielle der menschliche Körper.

Die Modi des Seienden.

In gleicher Weise (wie die Definition des Seienden) ist es uns unmöglich,[1] das Notwendige,[2] Mögliche und Unmögliche in eigentlicher Definition zu definieren. Wir können es nur

---

[1]) Wörtlich: „ist es uns schwer".

[2]) Gorgânî 1413† (definitiones) definiert diese modi entis auf folgende Weise: „Das seinem Wesen nach Notwendige (S. 269) ist das Seiende, dessen Nichtsein unmöglich ist, indem das Sein ihm nicht von einem anderen, sondern von sich selbst zukommt. Man nennt es ein durch sich Notwendiges, wenn die Notwendigkeit der Existenz ihm a se zukommt, und ein durch ein anderes (die Ursache) Notwendige, wenn die Existenz ihm ab alio gegeben wird". Das necessarium wird hier durch das impossibile definiert. „Das seinem Wesen nach Unmögliche (S. 249) ist dasjenige, das auf Grund seines Wesens das Nichtsein mit Notwendigkeit erfordert. Das seinem Wesen nach Mögliche ist dasjenige, das auf Grund seines Wesens keines notwendig erfordert, weder das Sein noch das Nichtsein, wie z. B. die Welt." Sie kann sein und auch nicht sein. Das Unmögliche wird also wiederum durch das Notwendige und das Kontingente durch die beiden anderen Begriffe definiert. Der circulus vitiosus ist also offenbar. Das gleiche zeigen die Bestimmungen des Aristoteles 274 b 13: *ἀδύνατον γίνεσθαι ὃ μὴ ἐνδέχεῖαι γενέσθαι* (*τὸ ἐνδεχόμενον* = eus contingens); Metaph. 1019 b 23: *ἀδύνατον οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές* (in dem *ἐξ ἀνάγκης* liegt das necessarium, *ἀναγκαῖον*); Metaph. 1072 b 11: *ἀναγκαῖον τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως* und 1015 a 34: *ἀναγκαῖον τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*. (Die Definition geschieht also durch den Begriff des possibile) . . . Analyt. I, 32 a 18: *τὸ ἐνδεχόμενον οὗ μὴ ὄντος, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον* und Physik 243 a 1: *τοῦ ἐνδεχομένου τεθέντος οὐδὲν ἄτοπον ἔδει συμβαίνειν*. Der Begriff des impossibile und necessarium ist in beiden Formulierungen klar ausgesprochen. Es liegt also eine Begriffsbestimmung *δὶ ἀλλήλων* vor. Dazu vgl. Thomas, Perihermeneias I, lect. 14 med.: Est autem considerandum, quod sicut Boetius dicit hic in Commento, circa possibile et necessarium diversimode aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt ea secundum eventum, sicut Diodorus 307†, qui dixit, illud esse impossibile quod nunquam erit, necessarium vero quod semper erit, possibile vero quod quandoque erit, quandoque non erit. Stoici vero dixerunt hoc secundum exteriora prohibentia. Dicunt enim necessarium esse illud, quod non potest prohiberi quin sit verum; impossibile vero quod semper prohibetur a veritate; possibile vero quod potest prohiberi vel non prohiberi. Utraque autem distinctio videtur esse incompetens. Nam prima distinctio est a posteriori: non enim aliquid est necessarium quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium; et idem patet in aliis. Secunda autem assignatio (Stoicorum) est ab exteriori et quasi per accidens; non enim ideo aliquid est necessarium, quia non habet impedimentum; sed quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest. Et ideo alii

durch ein Zeichen erläutern. Alles, was über die Definition dieser Begriffe (der modi entis) gesagt wurde — du hast es von den früheren Philosophen gehört —, schließt wohl einen circulus vitiosus ein. Der Grund dafür ist der, daß sie sich in den Gedanken bewegen, die du aus den Teilen der Logik erlernt hast.[1]) Wenn sie das Mögliche definieren wollten, so bedienten sie sich dazu des Begriffes des Denknotwendigen oder des Unmöglichen, ohne auf andere Möglichkeiten der Definition zu verfallen. Wollten sie aber das Denknotwendige definieren, so bedienten sie sich dazu entweder des Möglichen oder des Unmöglichen. Wollten sie schließlich das Unmögliche definieren, so nahmen sie dazu entweder den Begriff des Denknotwendigen oder den des Möglichen. So definierten sie z. B. das Mögliche und sagten das eine Mal, daß es entweder das Nichtdenknotwendige sei, oder (das andere Mal), daß es das Nichtreale sei, in dem Zustande, dessen Existenz unmöglich ist für irgend eine beliebige Zeit, die in der Zukunft angenommen wird.[2])

---

melius ita dixerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem, quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem, quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boetius attribuit Philoni. Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis, ex eo quod sumus consiliativi; in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum. Sed videtur haec ratio non esse sufficiens. Sicut enim in corporibus corruptibilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus coelestibus invenitur potentia ad diversa „ubi"; et tamen nihil in eis evenit contingenter, sed solum ex necessitate.

[1]) Vgl. Logik VI, und IV, Teil IX 12.

[2]) Thomas v. Aquin definiert in anderer Weise: de Potent. VI, 2 ad 11: Ad undecimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerat tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huius modi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia. Sum. theol. I 41, art. 4 ad 2: Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam. Vgl. c. Gentes III, 86: Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur; nam quod necesse est esse, possibile est esse; quod enim non possibile est esse, impossibile est esse et

Wenn sie nun das Denknotwendige definieren mußten, so sagten sie entweder, daß es dasjenige sei, das nicht als nichtexistierend angenommen werden könne, oder dasjenige, das eine Unmöglichkeit zur Folge habe, wenn man es in anderen Verhältnissen voraussetze, als die ihm zukommen. Also verwandten sie manchmal das Mögliche in seiner Definition und manchmal das Unmögliche. Zur Definition des Möglichen aber verwendete man vordem entweder das Denknotwendige oder das Unmögliche. Wenn man sodann das Unmögliche definieren wollte, so nahm man in seine Definition entweder das Denknotwendige hinein, indem man sagte: das Unmögliche sei dasjenige, das mit Denknotwendigkeit nicht existiere, oder das Mögliche, indem man sagte: das Unmögliche sei dasjenige, das nicht existieren könne; oder man verwandte irgend einen anderen Ausdruck, der sich in den gleichen Gedankengängen als diese beiden bewegte.

Ebenso verhält sich dasjenige, was man betreffs des Unmöglichen aussagt, es sei dasjenige, was nicht existieren könne,

---

quod impossibile est esse, necesse est non esse. Igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. . . . Non dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu; nam sic etiam in motibus coelestibus est possibile et contingens. . . . Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Hier bewegt sich Thomas in den Gedanken Avicennas. Diesem widerspricht er jedoch Sum. theol. I 25, 3 ad 4: Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam, ib. corp. dicitur aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum; possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Dem entspricht ib. 19, 3 c: necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal (genus); vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut est hoc necessarium numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet (sensus compositus). Avicenna hat in seiner Definition der modi entis aus der Ursache die physische, Thomas v. Aquin die logisch-mathematische Seite im Auge.

d. h. dasjenige, was notwendigerweise nicht existiert; ferner das Notwendige sei dasjenige, dessen Nichtexistenz undenkbar und unmöglich ist — es sei nicht möglich, daß es nicht sei —; ferner das Mögliche sei dasjenige, dessen Existenz und ebenso seine Nichtexistenz nicht unmöglich sei, oder es sei dasjenige, dessen Existenz oder Nichtexistenz nicht notwendig sei. Alle diese Definitionen bewegen sich offenkundigerweise im Kreise.

Die Erklärung dieser Verhältnisse ist in dem enthalten, was du bereits aus den Analytica[1]) erlernt hast. Derjenige Begriff nämlich, der in erster Linie begrifflich gefaßt wird, ist der des Notwendigen. Der Grund dafür ist der, daß das Notwendige eine unzweifelhaft sichere Existenz bedeutet. Die Existenz ist nun aber bekannter als die Nichtexistenz; denn die Existenz ist durch sich selbst erkennbar, die Nichtexistenz aber in gewisser Weise durch die Existenz. Aus der Darlegung dieser Verhältnisse leuchtet dir die Unrichtigkeit der Behauptung ein, die besagt, daß das Nichtseiende[2]) wiederum zur Existenz gebracht werden könne;[3]) denn es sei das Erste,[4]) von dem die Existenz ausgesagt werde. Das Nichtseiende nämlich, wenn es wiederum zur Existenz zurückgeführt wird, muß sich unterscheiden von dem ihm Ähnlichen — wenn überhaupt ein Ersatz für das non ens eingetreten ist.[5]) Wenn das „Wiederkehrende" daher dem Ersten (nur) ähnlich ist, dann ist es eben nicht genau jenes Erste, weil es nicht dasjenige ist, was vernichtet wurde. Im Zustande des Nichtseins[6]) ist dieses (das Zweite) nicht jenes.[7]) Auf diese Weise wird das Nichtseiende zum Seienden nur in der Weise, wie wir es früher

---

[1]) Logik IV. und V. Teil.

[2]) Wörtlich: „das Vernichtete".

[3]) Es schwebt wohl die Lehre vor, daß im Kreislaufe des Geschehens alle Dinge wiederkehren, ohne irgend welche Verschiedenheit mit ihrer früheren Existenz aufzuweisen. Alle individuellen Bestimmungen müßten dann dieselben bleiben.

[4]) Der Ausgangspunkt des Werdeprozesses ist das non ens in dem Sinne des Nochnichtseienden, nicht dem des absolut Nichtseienden. Dieser Ausgangspunkt ist naturgemäß das erste, das mit dem Prädikate seiend bezeichnet wird.

[5]) oder: „wenn es als ein Ersatz für dasselbe einträte".

[6]) d. h. in der Vergangenheit, als das erste noch existierte, das zweite aber noch nicht.

[7]) Wenn beide also in der Vergangenheit verschieden waren, können sie jetzt oder in der Zukunft nicht identisch werden.

besprochen haben.[1]) Ein weiterer Grund ist der, daß das Nichtseiende, wenn es wiederum zur Existenz gelangt, in allen seinen individuellen Eigentümlichkeiten, durch die es das (Individuum) war, was es war, wieder in die Existenz treten muß.[2]) Nun aber gehört die Zeit zu seinen individualisierenden Eigentümlichkeiten. Wenn man daher seine Zeit wieder zum Dasein bringt, dann ist das Nichtseiende (das Vergangene) selbst nicht „wiederkehrend" zum Dasein; denn das „Wiederkehrende" ist ein Ding, das in einer (anderen) zweiten Zeit nochmals existiert. Wenn daher das Nichtseiende und ebenso die dasselbe begleitenden, nichtexistierenden Dinge wiederkehren können, dann ist es auch möglich, die Zeit und die (individualisierenden) Umstände wiederum zum Dasein zurückzurufen. Die Zeit ist entweder ein Ding, das das Wesen eines Realen besitzt,[3]) und wird dann vernichtet (es ist absolute Zeit), oder sie besteht in der Koinzidens[4]) eines Seienden (einer Handlung) mit irgend einem Ereignis, wie es als Ansicht der Philosophen bekannt ist. Es entsteht daher (wenn die Vergangenheit mit allen ihren individuellen Bestimmungen wiederkehrt) keine neue Zeit neben der anderen[5])

---

[1]) Vgl. Naturw. III. Teil (Der Kreislauf des Geschehens) und II. Teil, S. 10.

[2]) Dies ist aber deshalb nicht möglich, weil die principia individuantia nicht übertragbar sind.

[3]) Cod. c Gl.: „So ist es Ansicht der Gelehrten, die die Zeit als das Maß der Bewegung bezeichnen". Vgl. Arist., Physik 11. 219 b 1: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ᾗ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις.* Vgl. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, Münster 1900, S. 23 Anm. 5, 34 und 35.

[4]) Vgl. die Darstellung der Philosophie Ašaris in de Boer, Gesch. d. Phil. in Islam, S. 57: „Die Zeit ist nichts anderes als Koexistenz verschiedener Gegenstände oder simultane Beziehung der Vorstellung". Dies ist aber nicht die Definition der Zeit, sondern die der Kategorie des *ποτέ*, quando; s. Arist., Kategor. 2 a 2: *ποτὲ δὲ οἷον ἐχθές, πέρυσιν*; Phys. 222 a 24 bis 222 b 7: *τὸ δε ποτέ χρόνος ὡρισμένος πρὸς τὸ πρότερον νῦν, οἷον ποτὲ ἐλήφθη Τροία, καὶ ποτὲ ἔσται κατακλυσμός.* Aristoteles definiert das *ποτέ* nach dem Jetzt, Ašari nach irgend einem festgesetzten Zeitpunkte. Ein wesentlicher Unterschied wird dadurch nicht begründet. Vgl. Thomas, lib. Sent. IV, d. 16, q. 1, art. 1, q. 3 solutio I . . . sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio quae ex illis relinquitur, ut quando et ubi. Das „Wann" ist also proportio relicta ex tempore. Avicenna will sowohl die relative wie die absolute Zeit als Bestimmungen der Dinge bezeichnen.

[5]) Cod. c Glosse: „Es entsteht also keine Zeit, die von neuem beginnt (unter anderen Umständen), und eine andere Zeit, die (mit denselben Umständen) wiederkehrt".

(der vergangenen); (sondern die erste Zeit würde selbst zur nochmaligen Existenz gebracht, d. h. dieselbe bleiben); noch gibt es daher eine eigentliche „Wiederkehr“, weil der Verstand dieses entschieden zurückweist, ohne daß er dafür einen Beweis beizubringen hätte. Alles, was in diesem Sinne (zum Beweise einer Wiederkehr der Dinge) behauptet wird, bewegt sich außerhalb der wissenschaftlichen Methode.

Sechstes Kapitel.

Über das notwendig Seiende und das Mögliche. Das notwendig Seiende hat keine Ursache; das Mögliche ist aber verursacht. Das notwendig Seiende ist im Sein keinem anderen gleichgeordnet,[1]) noch auch von einem anderen abhängig. Beginn[2]) der Darlegung.

Wir kehren also zu dem zurück, womit wir uns früher[3]) beschäftigt haben und sagen: jedes, das Notwendige sowohl wie das Mögliche, besitzt Eigentümlichkeiten. Die Dinge, die in das Sein eintreten, können nach der verstandesmäßigen Erfassung in zwei Teile zerlegt werden. Einige (die kontingenten Dinge)[4]) verhalten sich so, daß sie, wenn man sie in ihrem eigenen Wesen betrachtet, nicht notwendig existieren. Ebensowenig ist ihre Existenz nicht unmöglich; sonst könnten sie nicht in das Sein eintreten. Ein solches Ding wird als ein „mögliches“ (kontingentes) bezeichnet. Andere (entia necessaria) sind in ihrer Existenz notwendig, wenn man dieselben in sich betrachtet.

Daher lehren wir: I. das notwendig aus sich Seiende hat keine Ursache; das aus sich heraus nur Mögliche besitzt aber

---

[1]) Wörtlich: „steht nicht in reziprokem Verhältnisse zu einem anderen“.

[2]) Die Fortsetzung s. Kap. 7. Weiteres Abh. VIII.

[3]) Kap. 5 Anfang.

[4]) Kontingent ist ein Ding, das existiert, indem es auch nicht existieren könnte, möglich ein Ding, das noch nicht existiert, aber existieren könnte. Aristoteles faßt beide zusammen in dem Begriffe des ens contingens; de Generat. anim. 731 b 25: *ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ᾽ ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ ἀΐδιον ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος.*

eine solche; II. das aus sich notwendig Seiende ist ein in jeder Hinsicht notwendig Seiendes; III. daher kann das notwendig Seiende nicht einem anderen gleichgeordnet[1]) sein in seiner Existenz, so daß jedes von beiden dem anderen gleich wäre inbezug auf die Notwendigkeit der Existenz, und daß sie sich beide gegenseitig bedingten; IV. das notwendig Seiende kann in seiner Existenz[2]) nicht durch die Summierung einer Vielheit entstehen; V. das notwendig Seiende kann in seinem realen Wesen in keiner Weise universeller[3]) Natur sein. Indem wir diese Thesen darlegen, wird sich ergeben, daß das notwendig Seiende nicht relativer Natur, noch veränderlich, noch eine Vielheit in sich bergend, noch in der ihm eigentümlichen Existenz universeller Natur sein kann.

Das Notwendige hat also I. keine Ursache, und das ist evident; denn hätte es inbezug auf seine Existenz eine Ursache, dann müßte seine Existenz durch diese Ursache wirklich sein. Alles nun, dessen Existenz durch ein anderes Ding wirklich ist, besitzt nicht in notwendiger Weise die Existenz, wenn man es in sich selbst ohne jenes (Ding) betrachtet. Nun aber ist alles, was in sich selbst,[4]) ohne Beziehung zu einem anderen betrachtet, nicht notwendig existiert, nicht aus sich notwendig seiend. Daher ist es einleuchtend, daß, wenn dem notwendig Seienden eine Ursache zukäme, es nicht das durch sich notwendig Seiende wäre. Dadurch ist bewiesen, daß dem notwendig Seienden keine

---

[1]) Wörtlich: „reciprok".

[2]) Ebenso in seinem Wesen.

[3]) Wörtlich: „ein Ding, an dem andere gemeinsam teilnehmen".

[4]) d. h. in seinem Wesensbegriffe. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 82, 1c: Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui uno modo ex principio intrinseco sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui, quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine vel agente (Gedankengang Avicennas); fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas (vgl. Kap. 3 der Metaphysik Avicennas) dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit sicut cum aliquis cogitur abaliquo agente ita quod non possit contrarium agere. Vgl. ferner II, II 32, 5c; 58, 3. 2m; 83, 13c; 88, 2c; 6, 1m; 141, 6. 2m; 186, 5. 5m; 189, 2. 2m; III 1, 2c; 14, 2c; 46, 1c; 65, 4; 84, 5.

Ursache zukommen kann und daß ferner kein Ding ein durch sich und zugleich durch einen anderen notwendig Seiendes sein kann; denn wenn seine Existenz (erst) durch einen anderen notwendig wird, kann es ohne diesen anderen nicht existieren, und daher kann seine Existenz unmöglich aus sich heraus notwendig sein. Wäre sie aus sich heraus notwendig, dann müßte sie wirklich sein, ohne daß eine hervorbringende Einwirkung des anderen auf seine Existenz bestände. Dasjenige, auf dessen Existenz ein anderes eine Einwirkung ausübt, existiert nicht notwendig aus sich heraus.

Alles ferner, was in sich betrachtet nur möglicherweise existiert, erhält sowohl seine Existenz als auch seine Nichtexistenz durch eine Ursache; denn wenn dieses Ding existiert, dann hat es bereits die fertige Existenz erlangt, die es von dem Nichtsein unterscheidet,[1]) und wenn dieses Ding nicht existiert, so hat es das Nichtsein erlangt, das es von dem Sein unterscheidet. Jede einzelne dieser beiden Bestimmungen (das Sein oder das Nichtsein) kommt dem Gegenstande entweder von einem anderen oder nicht von einem anderen zu. Im ersten Falle ist dieser andere die Ursache. Tritt aber der zweite Fall ein, dann ist dieses Ding durch seine Wesenheit, durch sich selbst notwendig. Es ist nämlich klar, daß jedes Ding, das nicht existierte und dann zu einer Existenz gelangte, durch ein anderes äußeres[2]) Ding dazu determiniert wurde. Ebenso verhält es sich beim Nichtsein, und zwar deshalb, weil für diese Determinierung (zum Dasein) entweder die Wesenheit des Dinges genügt (das innerlich Notwendige) oder nicht. Wenn nun die Wesenheit zu irgend einer der beiden Bestimmungen (des Seins oder des Nichtseins) genügt, so daß dieselbe (durch die Wesenheit allein) wirklich wird, dann ist dieses Ding ein necessarium a se. Nun hatten wir aber vorausgesetzt, daß es nicht notwendig sei. Dies aber ist ein Widerspruch. Genügt aber die Wesenheit nicht, die Existenz zu verleihen, und ist vielmehr ein anderes erforderlich, zu dem die Existenz des (kontingenten) Dinges in Relation tritt,

---

[1]) In sich betrachtet ist es indifferent zum Sein und Nichtsein. Die „Unterscheidung“, ob die eine oder die andere „Wagschale vorwiegen soll“, wird durch die Ursache gegeben. Vgl. die Ausführungen des Kommentators der Ringsteine Fârâbîs S. 323—364, bes. 357.

[2]) Codd per rem transeuntem, d. h. die Wirkursache, die von der Potenz zum Akt übergeht.

dann wird konsequenterweise die Existenz dem Dinge durch die Existenz eines anderen verliehen, das verschieden ist von dem Wesen des ersten. Es verhält sich dann zu ihm wie die Ursache. Dem ersten kommt also eine „Ursache“ zu.

Kurz: eine der beiden Bestimmungen (das Sein oder das Nichtsein) kommt dem Dinge keinesfalls aus sich selbst heraus zu, sondern nur auf Grund einer Ursache, und zwar die Bestimmung, wirklich zu sein, durch eine Ursache, die selbst wirklich ist, und die Bestimmung, nicht zu sein, durch eine Ursache, die die Nichtexistenz derjenigen Ursache bedeutet, die das Wirklichsein verleiht.

Entsprechend dem, was du nunmehr kennen gelernt hast, lehren wir: der Gegenstand muß durch die Ursache und in Beziehung zu ihr zu einem notwendigen werden; denn wenn er nicht zu einem notwendigen würde, so müßte er, wenn die Ursache existiert und wenn er in Beziehung zu ihr tritt, ein nur möglicher sein (ens possibile), und dann könnte er sowohl existieren als auch nicht existieren, ohne durch eine dieser beiden Bestimmungen determiniert zu sein. Ein so beschaffenes Ding aber (ein ens possibile) bedarf durchaus der Existenz eines dritten,[1] durch das ihm die Existenz eher zukomme[2] als das Nichtsein, oder das Nichtsein eher als das Sein, wenn (und trotzdem) die Ursache existiert. Dieses ist dann also eine andere Ursache, und so dehnt sich die Diskussion ohne Ende aus (da nun auch für diese Ursache sich die Frage stellt, ob sie allein die Existenz verleihen kann oder nicht). Dehnt sich aber die Diskussion in dieser Weise ohne Ende aus, dann wird dem Gegenstande trotzdem die Existenz nicht[3] zuteil werden. Er wird daher die Bestimmung des Wirklichen nicht erhalten. Dieses aber ist unmöglich,[4] und zwar nicht allein, weil die Diskussion inbezug auf die Ursachen ohne Ende fortgeführt würde — dieses Problem (ob die Existenz einer unendlichen Kette von Ursachen möglich ist) bleibt an diesem Orte[5] inbezug

[1]) Genügt die Ursache nicht zur Wirkung, dann ist eine weitere Ursache erforderlich.

[2]) Wörtlich: „damit die Existenz für dasselbe determiniert werde“.

[3]) Infinitum non potest transiri. Arist., Physik 263 a 6: *τὰ δ' ἄπειρα ἀδύνατον διεξελθεῖν.*

[4]) Wenn die adäquate Ursache gesetzt ist, muß auch die Wirkung folgen.

[5]) Es wird VIII, 3 entschieden und bedeutet den Gottesbeweis aus der Notwendigkeit einer ersten Wirkursache und eines ersten Bewegers.

auf seine Unmöglichkeit noch zweifelhaft — sondern vielmehr, weil dann dasjenige noch nicht existieren würde, wodurch das Ding seine Bestimmung erhält (ein Seiendes zu sein). Der Voraussetzung[1]) nach müßte es aber existieren. Es ist also klar, daß jedes mögliche Sein nur dann existiert, wenn es durch die Relation zu seiner Ursache notwendig ist.[2]) Weiterhin III. behaupten wir (betreffs der Einheit des Notwendigen): das notwendig Seiende kann nicht gleichgeordnet sein einem anderen notwendig Seienden, so daß dieses mit jenem und jenes mit diesem zugleich existierte, ohne daß das eine von beiden die Ursache für das andere wäre, sondern vielmehr so, daß beide inbezug auf das notwendige Existieren sich gleichständen. (Die Existenz zweier notwendigen Dinge ist unmöglich); denn betrachtet man das eine von beiden ohne das andere, so muß es entweder in sich notwendig sein oder nicht. Trifft nun das erstere zu, so muß ihm das Notwendigsein auch in diesem Falle zukommen entweder insofern es verbunden ist mit dem zweiten — das Ding wäre dann in sich selbst und zugleich durch ein anderes notwendig. Dies aber ist, wie früher auseinandergesetzt wurde, unmöglich — oder nicht durch das zweite.[3]) Dann aber muß seine Existenz der des anderen nicht folgen noch ihm notwendig anhaften;[4]) vielmehr hat seine Existenz keine notwendige Verbindung mit dem anderen, so daß es nur dann existieren könnte, wenn auch das andere existierte. Soweit sei diese Möglichkeit ausgeführt. Trifft aber nun das zweite zu, daß es nicht aus sich selbst notwendig existiert, dann ist es notwendigerweise rücksichtlich seines eigenen Wesens ein ens possibile und rücksichtlich des anderen ein ens necessarium. Dieses andere muß sich dann entweder gerade so verhalten (also auch ein necessarium ab alio sein) oder nicht. Im ersteren Falle (wenn also das zweite ein ens possibile ist) muß das Notwendigsein dem ersten zukommen von dem zweiten, während doch jenes zweite in den Bereich des nur a) Möglichen oder auch b) in den des Notwendigen fällt. Kommt nun aber das Notwendigsein dem ersten von dem zweiten

---

[1]) Der Beweis ging von einem tatsächlich Existierenden aus, dessen Dasein auf eine Ursache zurückgeführt werden sollte.

[2]) Vgl. dazu die gleiche Definition Fârâbîs, Ringsteine Nr. 2.

[3]) Wörtlich: „das andere".

[4]) Die Existenz wäre dann ein notwendiges Akzidens. Vgl. Ringsteine Fârâbîs Nr. 1, zweiter Teil.

her zu, während das zweite b) die Eigenschaft, notwendig zu sein, besitzt, und zwar nicht aus sich heraus oder von einem dritten, das ihm vorausginge, wie wir früher auseinandergesetzt haben, sondern vielmehr von demjenigen (dem ersten), das von diesem zweiten stammt, dann ist das Notwendigsein dieses ersten eine Bedingung, in der eine notwendige Existenz enthalten (d. h. vorausgesetzt) ist, die nach der notwendigen Existenz des ersten Dinges erfolgte in einem Später dem Wesen (nicht der Zeit) nach. Dann aber wird das Notwendigsein dem ersten überhaupt nicht von außen zukommen (weil es in sich schon die Notwendigkeit besitzt).[1] Wenn nun die Notwendigkeit dem ersten vom zweiten zukäme, während das zweite a) in den Bereich des Möglichen fiele, dann stammte die Notwendigkeit des ersten aus dem Wesen des zweiten, während dieses selbst ein ens possibile wäre. Das Wesen des zweiten, also dieses ens possibile, würde dem ersten die notwendige Existenz verleihen, ohne daß jenem zweiten die Bestimmung des Möglichseins, sondern vielmehr die des Notwendigseins[2]) von jenem ersten zukäme. Die Ursache für das erste[3]) wäre dann das Möglichsein des zweiten und zugleich wäre das Möglichsein des zweiten nicht von jenem ersten verursacht. Beide sind also nicht sich gleichstehend (reciprok) im Sein — beide, d. h. dasjenige, was seinem Wesen nach Ursache und was seinem Wesen nach Wirkung ist. Zu dieser Inkonvenienz kommt noch eine andere hinzu. Wenn das Möglichsein des zweiten die Ursache des Notwendigverursachtwerdens des ersten ist, dann ist die Existenz des ersten nicht abhängig von der Existenz des zweiten, sondern vielmehr von

---

[1]) Dazu bemerkt eine Glosse in a: „Dieses bedeutet: die Notwendigkeit des Ersten ist nichts anderes als die Notwendigkeit des Ersten“, d. h. es ist necessarium a se. Das Erste besitzt also zunächst die Notwendigkeit in seiner Substanz, dann die notwendige Bestimmung, Voraussetzung für das Zweite zu sein. Und nun soll das Zweite, das nur eine necessitas participata a primo hat, diesem Ersten die Notwendigkeit verleihen! Dies ist das angedeutete absurdum.

[2]) Das Zweite besitzt eine necessitas ab alio nempe a primo und zugleich ist es ein possibile a se, was denkmöglich ist. Der Widerspruch liegt nur darin, daß das Zweite vermöge seines Charakters als ens possibile dem Ersten die necessitas verleihen soll. Darin läge ein Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Zudem sind zwei Dinge, die sich wie Ursache und Wirkung verhalten, nicht gleichgeordnet im Sein.

[3]) d. h. für die Notwendigkeit des ersten.

dessen Möglichsein. Dann könnte also konsequenterweise die Existenz dieses ersten (des Notwendigen) zugleich mit der Nichtexistenz des zweiten[1]) bestehen. Die Voraussetzung aber war, daß beide im Sein sich gleichgeordnet seien. Dies aber ist ein Widerspruch.

Daher können beide in der Existenz nicht gleichgeordnet sein in irgend einem Zustande, solange sie nicht beide zusammen von einer äußeren Ursache abhängen.[2]) Es muß vielmehr das eine von beiden dem Wesen nach das erste sein; oder es muß eine äußere Ursache geben, die beide zugleich[3]) in notwendiger Weise dadurch hervorbringt, daß sie die Verbindung, die zwischen beiden herrscht, hervorbringt (und damit per accidens auch die Substanz schafft), oder daß sie beide Substanzen zunächst schafft und dadurch auch die Verbindung beider (per accidens) hervorbringt. Von zwei relativen Dingen ist das eine nicht durch das andere, sondern zugleich mit demselben notwendig. Dasjenige, was beide (Relativa) hervorbringt, ist aber die Ursache, die beide zusammenfügt[4]) — sie selbst oder auch die beiden Materien oder die Substrate, in denen beide Relativa sich befinden. Die Existenz dieser beiden Materien oder Substrate oder eines von beiden genügt nicht (um die Relativa zur Existenz zu bringen). Es ist vielmehr die Existenz eines dritten erforderlich, das beide zusammenfügt. Der Grund dafür ist der, daß die Existenz jedes einzelnen der beiden Relativa und sein eigentliches Wesen entweder darin besteht, daß es mit dem anderen zusammen existiert; dann ist aber die Existenz, die es durch sein Wesen besitzt, nicht notwendig. Es muß demnach ein ens possibile und infolgedessen auch verursacht sein; und seine Ursache ist ihm in der Existenz nicht gleichgeordnet, wie wir dargelegt haben. Seine Ursache ist daher ein anderes Ding; sie ist also nicht das Ding selbst,[5])

---

[1]) Das ens contingens — ein solches wäre das Erste — kann ebensowohl existieren als nicht existieren.

[2]) Dann sind sie insofern gleichgeordnet, als beide Wirkungen sind.

[3]) Cod. c Gl.: „dies ist eine Widerlegung der Mutakallimûn".

[4]) Für die Ursache von zwei relativen Dingen wird ein formelles und einheitliches Objekt gesucht. Die beiden relativen Substanzen, einzeln betrachtet, können dies also nicht sein, da sie höchstens materielles oder akzidentelles Objekt der Ursache werden.

[5]) Das Notwendige ist für sich selbst Ursache in dem Sinne, daß es den Grund seiner Existenz in sich selbst hat.

während zugleich das andere (das dritte) Ursache für die Verbindung beider Relativa wäre. Ursache ist vielmehr jenes andere; — oder zweitens darin, daß die Existenz und das eigentliche Wesen jedes der beiden Relativa nicht darin besteht, daß es mit dem anderen zusammen existiert. Das Zusammensein muß dann seiner individuellen Existenz von außen zukommen und ihm anhaften. Ferner ist die Existenz, die jedem der Relativa besonders eigen ist, nicht von einem anderen, das ihm im Sein gleichgeordnet ist, als solchem ableitbar. Sie stammt vielmehr von einer Ursache, die vorausgeht, wenn das Relativum überhaupt die Eigenschaft einer Wirkung hat. Dann also (wenn es sich um ein relativum causatum handelt) sind zwei Fälle zu berücksichtigen. Entweder muß diese seine Existenz von dem anderen Terminus der Relation[1]) ihm zukommen, jedoch nicht, insofern er dem zu Verursachenden (dem ersten Terminus) im Sein gleichsteht, sondern vielmehr auf Grund der besonderen Existenz dieses anderen Terminus.[2]) Daher sind beide (in dieser Hinsicht, die das individuelle, nicht das gemeinsame Sein des verursachenden Terminus ins Auge faßt) nicht sich gleichgeordnet im Sein, sondern verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Zugleich aber ist dieser Terminus (z. B. der Vater) auch Ursache für die innerlich vorstellbare Verbindung zwischen beiden Relativa. So verhält sich z. B. der Vater zum Sohne (indem er ihn erzeugt, bringt er den Sohn und zugleich die Relation der Vaterschaft und Sohnschaft hervor). Was aber den zweiten Fall angeht,[3]) so besteht er darin, daß beide Termini der Relation nach der ganzen Fülle ihres Inhaltes[4]) sich nicht

---

[1]) Wörtlich: „a socio suo".

[2]) Die ratio formalis, auf Grund deren das eine von zwei Relativen, z. B. Vater und Sohn, das andere hervorbringt, ist die dem einen, also dem Vater, in besonderer, individueller Weise zukommende Existenz, nicht das Sein, in dem er dem anderen Terminus, also dem Sohne, gleichsteht. Letztere würde die Wirkung, den anderen Terminus, bereits voraussetzen, könnte ihn also nicht mehr verursachen.

[3]) Der zweite Fall besagt, daß keiner der beiden Termini Ursache des anderen ist. Beide müssen dann auf eine gemeinsame Ursache zurückgeführt werden.

[4]) Wenn der eine Terminus der Relation Ursache des anderen ist, dann sind beide nur auf Grund eines Teiles ihres Seins Relativa. Auf Grund des anderen verhalten sie sich wie Ursache und Wirkung, können also nicht Relativa sein. Sind aber beide Termini auf Grund der ganzen Fülle ihres

so verhalten, daß der eine Ursache des anderen wäre und daß die Verbindung (die Relation beider) ihrer beiderseitigen Existenz notwendig anhaftete wie ein Akzidenz. Dann also ist die erste Ursache der Verbindung (der Relation beider) ein außer ihrem Wesen liegendes reales Ding, entsprechend dem, was du früher kennen gelernt hast.[1]) Nun aber ist die Verbindung (der Relation) ein Akzidens, und daher sind beide Termini der Relation nur durch ein Akzidens, sei es ein trennbares, zufälliges oder ein notwendig anhaftendes, sich gleichgeordnet im Sein. Dies aber ist ein anderes Problem als das, mit dem wir uns hier beschäftigen. Dasjenige, was per accidens existiert (die Relation der Termini), muß nun aber notwendigerweise eine Ursache haben, und daher müssen beide Termini, insofern sie sich gleichgeordnet sind (d. h. insofern sie relativa oder correlativa sind), verursacht sein.[2])

Siebentes Kapitel.

Über die Einheit[3]) des notwendig Seienden.

Der notwendig Seiende, so behaupten wir ferner IV.,[4]) muß ein einziges Wesen sein. Leugnet man dies, so nehmen wir einmal an, er bestände in einer Vielheit. Dann müßte jeder einzelne Teil dieser Vielheit ein notwendig Seiendes sein. Dann aber treffen zwei Fälle ein. Jedes einzelne von diesen ist in dem Begriffe, der sein wahres Wesen ausmacht, von dem anderen durchaus nicht verschieden, oder doch. Wenn das eine sich dann von dem anderen in dem Wesensbegriffe nicht wesentlich

---

Seins Relativa, dann können sie nicht mehr auf Grund eines Teiles ihres Seins Ursache und Wirkung sein. Sie sind dann Relativa ihrem ganzen Wesen nach, primo et per se.

[1]) Im obigen und Logik I, Teil IV, 3—5.

[2]) Von den fünf zu Anfang dieses Kapitels aufgestellten Thesen wurden bisher nur zwei, I und III, bewiesen. II ist in I einbegriffen. IV und V finden in Kap. 7 und Abhandl. VIII, 4—7 (Die Eigenschaften Gottes) ihre Erledigung.

[3]) Sie wird deshalb besonders hervorgehoben, weil die Einheit Gottes Grunddogma des Islam ist; vgl. Abh. VIII, 4—7.

[4]) Thesis IV des Kap. 6, Anfang.

(per se, in notwendigen Bestandteilen) unterscheidet und wenn es dennoch von dem anderen dadurch verschieden ist, daß es nicht dieses andere[1]) ist — dies aber ist notwendig eine Verschiedenheit — dann findet dieselbe in etwas anderem als dem Wesensbegriffe statt. Denn der Wesensbegriff, der in der Vielheit[2]) vorhanden ist, ist selbst nicht verschieden.[3]) Zugleich aber ist etwas mit ihm verbunden, wodurch er dieses bestimmte Individuum wird oder in demselben[4]) vorhanden ist; oder es verbindet sich mit der Wesensform nichts anderes als die Bestimmung, daß sie selbst dieses Individuum oder in diesem Individuum sei.[5]) Dieses Individuationsprinzip verbindet sich in dem anderen nicht mit diesem Wesensbegriffe. Mit dem Wesensbegriffe verbindet sich in dem anderen vielmehr das, wodurch jenes zu diesem Individuum wird,[6]) oder nichts anderes als die Bestimmung, daß jener Wesensbegriff jenes Individuum sei. Dadurch ist eine Art der Individuation gegeben, die sich mit jenem Wesensbegriffe verbindet und durch die zwischen beiden Individuen eine Trennung entsteht. Jedes einzelne von beiden ist folglich durch dieses Individuationsprinzip von dem anderen verschieden, ohne daß es sich von ihm in dem Wesensbegriffe[7]) unterschiede. Daher muß die Verschiedenheit außerhalb des Begriffes der Species liegen. Die Dinge ferner, die außerhalb

---

[1]) Cod. c Gl.: d. h. „das Individuum“. Wenn die Verschiedenheit zweier Dinge nicht in dem Genus, der Species, der Differenz und den Propria besteht, dann kann sie sich nur noch auf das Individuationsprinzip erstrecken.

[2]) Cod. a, d: „in beiden“.

[3]) Er bildet die Species dieser Individua.

[4]) Die Species oder die Wesensform ist in einer aufnehmenden Materie und wird dadurch individualisiert.

[5]) Im ersten Falle tritt das Individuationsprinzip zur Wesensform hinzu; im zweiten ist es in ihr und durch sie gegeben. Die Wesensform selbst ist dann Individuum, d. h. sie subsistiert als solche, ohne daß eine Vielheit von Individuen dieser Species entstehen könnte. So verhalten sich die „Ideen“ Platos und die reinen Geister. Jedes „Einzelding“ von ihnen ist eine Species. Diese ist dann nicht „in diesem Individuum“ wie in einem aufnehmenden Prinzip, sondern „dieses Individuum“ ist nichts anderes als die Wesensform. Vgl. dazu die Lehre über die Engel bei Fârâbî (Ringsteine Nr. 29) und Thomas v. Aquin Sum. theol. I 50, 5 c. 56, 1 c: Angelus est ipsa forma subsistens; ib. 47, 2 c: In rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei und 50, 4 c. 62, 6. 3^{m}. 75, 7 c. 76, 2. 1^{m} u. s. w.

[6]) Also ein von außen kommendes individualisierendes Moment.

[7]) Cod. c Gl.: „nämlich dem notwendigen Sein“.

des Wesensbegriffes liegen, sich jedoch mit demselben verbinden, sind die Akzidenzien und Inhärenzien, die nicht wesenhaft sind. Dann sind zwei Fälle zu unterscheiden. Diese Akzidenzien haften dem Wesen des Dinges entweder infolge dieses seines bestimmten Wesens an oder seinem Dasein, insofern es dieses Dasein ist. Dann muß also das Ganze (in allen seinen Teilen) in denselben übereinstimmen (weil Wesen und Dasein ebenfalls allen Teilen gemeinsam sind). Die Annahme besagte jedoch, daß die Teile innerhalb des Umfanges des Wesensbegriffes Verschiedenheiten aufweisen, was einen Widerspruch bedeutet. Oder, zweitens, die Akzidenzien haften dem Wesen an auf Grund äußerer Ursachen, nicht infolge des Wesens selbst. Wenn daher jene Ursache[1]) nicht existierte, so könnten auch die Akzidenzien dem Wesen nicht anhaften. Wenn daher jene Ursache nicht existierte, entstände keine Verschiedenheit (der einzelnen Individuen innerhalb der Species, d. h. der verschiedenen notwendigen Substanzen der Götter). Wenn daher jene Ursache nicht existierte, so bildeten diese Wesenheiten eine einzige Einheit (weil ihre Species durch kein Individuationsprinzip in eine Vielheit geteilt würde); oder sie käme überhaupt nicht zur Existenz.[2]) Wenn daher jene Ursache nicht existierte, so wäre weder dieses Individuum noch auch jenes in seiner Besonderheit das notwendig Seiende.[3]) Daher wäre die Notwendigkeit eines jeden von beiden, die ihm eigentümlich ist und ihm in besonderer Weise zukommt,[4]) ihm mitgeteilt von einem anderen. Nun aber wurde bereits behauptet, daß jedes Ding, das durch ein anderes notwendig ist, nicht aus sich heraus den Charakter des Notwendigen besitzen kann.[5]) Nach der Definition seines Wesens muß es vielmehr ein ens possibile sein. Daher wären alle einzelnen dieser Dinge, trotzdem sie ihrem Wesen zufolge notwendig wären, ein nur

---

[1]) Avicenna bald „die Ursachen", bald „die Ursache" der Verschiedenheit, je nachdem er an einen einzelnen Teil des Ganzen oder an alle denkt. Ein wichtiger Unterschied ist damit nicht gegeben.

[2]) Individualität und reale Existenz werden gleichgestellt (vgl. dazu Fârâbîs Ringsteine Nr. 1); denn nicht die „Ideen", sondern nur das Einzelding existiert real.

[3]) Cod. a add.: „und zwar nicht infolge der Existenz (wie dies in Gott der Fall ist), sondern infolge dieser (von außen verursachten) Akzidenzien".

[4]) Nach der Annahme käme die Notwendigkeit jedem als Individuum, nicht als Species oder Wesenheit zu.

[5]) Siehe Kap. 6.

mögliches Ding (ebenfalls) zufolge der Definition ihres Wesens. Dieses aber ist unmöglich.

Wir wollen nun annehmen, daß das eine von dem anderen verschieden sei in einem ursprünglichen Begriffe,[1] nachdem es mit ihm in dem Begriffe (d. h. dem Wesen)[2] übereinstimmt. Dieser andere Begriff muß dann entweder eine Bedingung sine qua non für das notwendige Sein bilden oder nicht. Ist er nun eine Bedingung für das notwendige Sein, so muß offenbar jedes Notwendige in ihm (mit dem anderen) übereinstimmen. Ist er aber keine Bedingung für die Notwendigkeit, dann besteht die Notwendigkeit als solche auch ohne denselben. Er aber wäre etwas von außen Hinzutretendes, ein Akzidens, das dem Wesen anhaftet, nachdem es als notwendiges Sein zur Vollendung gelangt ist. Dieses jedoch wurde bereits ausgeschlossen und als unrichtig erwiesen. Daher kann also das Erste im Begriffe nicht verschieden sein von dem Zweiten. Jedoch müssen wir zu diesem einen weiteren Beweis hinzufügen, der von einer anderen Betrachtung ausgeht. Wird der Begriff[3] des Notwendigen in eine Vielheit zerlegt, so können zwei Möglichkeiten eintreffen. Entweder wird er geteilt nach Art der Teilung durch spezifische Differenzen oder durch Akzidenzien. Es ist nun aber bekannt, daß die spezifischen Differenzen nicht in die Definition dessen eintreten, was die Stelle des Genus vertritt.[4] Denn diese verleihen dem Genus nicht sein eigentliches Wesen, sondern geben ihm vielmehr nur das aktuelle Bestehen.[5] So verhält sich z. B. (die spezifische Differenz) „rationale". Dieselbe verleiht dem „animal" nicht den Begriff der animalitas, sondern vielmehr das aktuelle Bestehen als ein reales Wesen, das individuell existiert. Infolgedessen müßten auch die Artunterschiede des Notwendigen, wenn es richtig ist, daß sie ihm nicht die Notwendigkeit selbst verleihen, dennoch das eigentliche Wesen des Notwendigen ausmachen; ja, sie verleihen ihm sogar das aktuelle Existieren (wie auch das animal durch das rationale

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. den Differenzen".

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. dem notwendigen Sein".

[3]) d. h. „ratio", die auch das reale Wesen bezeichnet.

[4]) Vgl. dieselben Ausdrücke: Fârâbî, Ringsteine Nr. 6.

[5]) Die Differenzen verleihen die Aktualität, zu der das Genus sich in der Potenz befindet, also das actu esse. Freilich ist das Individuationsprinzip dámit nicht ausgeschlossen.

das aktuelle Existieren empfängt). Dieses aber (daß das Notwendige das Dasein empfangen könnte) ist unmöglich aus zwei Gründen. Der erste besagt: das eigentliche Wesen des Notwendigen ist nichts als das sich Bestätigen der Existenz. Es verhält sich also nicht wie das Wesen der animalitas, die ihrerseits ein anderer Begriff ist als das sich Bestätigen der Existenz. Der animalitas haftet die Existenz wie ein beständiges Akzidens an oder sie bildet etwas, das von außen hinzutritt,[1]) wie bekannt ist. Daher ist das Verleihen der Existenz an das Notwendige notwendigerweise dasselbe wie das Verleihen einer conditio sine qua non für sein Wesen. Dieses[2]) aber wurde (oben) als unmöglich bezeichnet in dem Verhältnisse von Genus und Differenz.

Der zweite Grund, weshalb dem Notwendigen die Existenz nicht verliehen werden kann, besagt: das Wesen des Notwendigen müßte in diesem Falle, damit es aktuell wirklich werde, in notwendige Verbindung und Abhängigkeit treten von einem notwendig Verursachenden. Dann aber müßte die „ratio",[3]) wodurch das Ding den Charakter des Notwendigen erhält, durch eine äußere Ursache die Existenz erhalten. Unsere Diskussion erstreckt sich nun aber auf das durch sein Wesen Notwendige. Infolgedessen müßte das durch sein Wesen Notwendige durch eine äußere Ursache[4]) notwendig werden. Dieses aber haben wir bereits als falsch erwiesen, und daher ist klar, daß die Teilung des Notwendigen in verschiedene, individuelle Dinge sich nicht verhalten kann wie die Teilung des Genus durch die spezifischen Differenzen.

Es ist folglich einleuchtend, daß die „ratio", die die Notwendigkeit des Seins bedingt (und bedeutet), nicht die Natur des Genus haben kann, das durch spezifische Differenzen oder Akzidenzien geteilt wird. Daher bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß sie ein Artbegriff sei. In diesem Sinne behaupten wir, der Artbegriff des Notwendigen kann nicht von vielen

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. ein zufälliges Akzidens"; vgl. Logik I, Teil I, 8—13.

[2]) d. h. daß das Notwendige sich durch eine conditio sine qua non seines Wesens von einem anderen Notwendigen unterscheiden könnte.

[3]) arab. maʿnâ, d. h. hier das, was dem Begriffe in der Außenwelt entspricht.

[4]) Wörtlich: „einem anderen" necessarium a se esset necessarium ab alio.

Einzeldingen ausgesagt werden; denn entsprechend dem, was wir bewiesen haben,[1] müssen die Individuen einer Art, wenn sie nicht in dem Wesensbegriffe verschieden sind, ihre Verschiedenheit durch Akzidenzien erhalten. Diese Möglichkeit aber (das Hinzutreten von Akzidenzien zum Wesen) haben wir von dem notwendigen Sein ausgeschlossen. Wir können dasselbe in kurzer Weise darlegen, indem der Zweck dieser Ausführung zurückgeht[2] auf das, was wir bereits angeführt haben. Wir behaupten daher:[3] ist das Notwendige Eigenschaft eines Dinges und in ihm real existierend, so können zwei Fälle eintreten. Entweder liegt es in dieser Eigenschaft, d. h. in der Notwendigkeit des Seins wesentlich begründet, daß gerade „diese" Eigenschaft in „diesem" Subjekte der Eigenschaft real existiert. Dann aber kann das eine von beiden[4] (die Eigenschaft) nur real existieren, wenn es Eigenschaft „dieses" Subjektes ist. Es kann also nicht existieren, indem es einem anderen inhäriert, und daher haftet (nur) „diesem" seine Existenz notwendig an[5]) oder die Existenz dieser Eigenschaft in „diesem" Subjekte ist eine nur mögliche, nicht eine notwendige.[6] Dann kann also dieses Ding (das Subjekt) eventuell auch nicht ein ens necessarium a se sein und trotzdem wäre das Ding aus sich heraus notwendig (nach der Annahme). Dieses aber ist ein Widerspruch.

Die Eigenschaft des notwendigen Seins haftet infolgedessen nur einem einzigen an. Dagegen könnte jemand einwenden: der Umstand, daß die Existenz des Notwendigen für dieses Individuum eine Eigenschaft ist, hindert nicht, daß das Notwendige als Eigenschaft auch einem anderen inhäriere, und umgekehrt hindert also[7] der Umstand, daß das Notwendige als Eigenschaft dem anderen inhäriert, nicht das andere, nämlich, daß es notwendigerweise

---

[1] Logik I, Teil I, 10—12,

[2] d. h. identisch ist mit dem, was u. s. w.

[3] Avicenna widmet diesen Auseinandersetzungen eine so große Abhandlung, weil sie die Existenz, das Wesen und die Einheit Gottes darlegen sollen, indem sie zeigen, daß Er notwendig per se existieren muß. Sie bilden zugleich die Grundlage für die Abhandlung VIII.

[4] Beide, d. h. das Subjekt und Akzidens.

[5] Cod. b, d: „haftet es diesen allein notwendig an".

[6] Der Charakter des notwendigen Seins kann dann auch einem anderen inhärieren.

[7] Cod. c: „als Existenz ist es keine Eigenschaft"; denn die Existenz kann kein Akzidens sein; s. Fârâbî, Ringsteine Nr. 1.

Eigenschaft dieses ersten ist. Darauf erwidern wir: die Diskussion erstreckt sich darauf, daß das notwendige Sein als eine Eigenschaft „dieses“ Dinges in individueller Weise bestimmt werde, insofern es diesem Dinge zukommt, indem man bei der Betrachtung dieses Subjektes von dem anderen absieht. Dieses (d. h. das notwendige Sein in diesem individuellen Sinne verstanden) inhäriert in seiner Individualität also einem anderen nicht als Eigenschaft. Dem anderen inhäriert vielmehr höchstens etwas ähnliches wie diese, d. h. das Notwendige in ihr (die notwendigen Bestandteile dieser Eigenschaft, nicht ihre individuellen Bestimmungen, die zufällig sind) ist dasjenige, was nach seiner eigensten Natur in jenem anderen notwendig inhäriert.

In einer anderen Betrachtungsweise antworten wir: zwei Bestimmungen sind festzuhalten: a) das eine Individuum der (dieses Kapitel, Anfang) angenommenen innergöttlichen Vielheit ist der notwendig Seiende und b) dasselbe ist zugleich dieses Individuum selbst (Gott, der eine). Was nun den Fall anbetrifft, daß diese beiden Bestimmungen eins und dasselbe sind, so bedeutet er, daß alles notwendig Seiende in sich selbst dieses Individuum sei,[1]) nicht etwas anderes. Wenn aber der Umstand eintrifft, daß das esse ens necessarium in ihm verschieden ist von dem esse hoc individuum, dann verbindet sich also das esse necessarium mit ihm (dem esse individuum und es entsteht eine

---

[1]) In Gott fallen das esse hoc individuum und esse hanc speciem zusammen. Vgl. dazu Thomas, Sum. theol. I 3, 5c: Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid (τῷ τί ἦν εἶναι); differunt autem secundum esse (als Individua). Non enim idem est esse hominis et equi (das Wesen) nec huius hominis et illius equi (das Individuum); et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis „esse“ (die Individualität, die Gleichstellung von Sein und Individuum s. ebenfalls in Fârâbî, Ringsteine Nr. 1) et quod quid est, id est essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species, et ex hoc patet quod non habet genus neque differentias, neque est definitio ipsius (s. Fârâbî, Ringsteine Nr. 8), neque demonstratio (la burhâna aleihi Avicenna, Metaph. VIII, 5 Ende) nisi per effectum (dalîl! ibid.); quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis autem medium est definitio. Gleichbedeutend mit diesem sind die scholastischen Lehren: In solo Deo esse et essentia sunt idem realiter Sum. theol. I, q. 1, 1c et passim; Deus est sua essentia ib. I 3, 3; Essentia divina est omne quod est in ea ib. q. 40, 1. 1m. In solo Deo sunt idem suppositum et natura.

Zweiheit), denn dieses Individuum[1]) ist entweder ein Ding, das aus sich[2]) existiert, oder ein solches, das eine von ihm verschiedene, primäre oder sekundäre Ursache oder ein notwendig wirkendes Prinzip hat. Wenn dieses (das esse individuum) daher aus sich selbst[2]) existiert und auch weil es (oder Er) der notwendig Seiende ist, dann muß alles, was notwendig Seiend ist, dieses Ding selbst sein (das Individuationsprinzip in Gott und der Charakter des Notwendigen würden zusammenfallen). Existiert dasselbe (das esse individuum im Notwendigen) aber durch eine primäre oder sekundäre Ursache oder ein notwendig wirkendes Prinzip, das von ihm selbst verschieden ist, so hat sein „esse hoc individuum" eine äußere Ursache. Dadurch hat aber ebenso seine singuläre Existenz, die einzigartige, eine Ursache und ist daher „verursacht".[3])

Das notwendig Seiende ist daher nur eins nach der ganzen Fülle seines Wesens. Es verhält sich nicht wie Arten, die unter einem Genus sind. Es ist der Zahl (d. h. dem Individuum) nach eins, und zwar nicht, wie Individuen, unter einer Art, sondern es ist ein Wesen (ratio), dessen Inhalt[4]) ihm allein zukommt. Seine Existenz ist nicht universell (so daß andere Individuen an ihr teilnehmen könnten). Dieses werden wir an einem anderen Orte[5]) noch weiter erklären. Das Aufgezählte (die 5 Thesen in Kap. 6 Anfang) sind also die Bestimmungen, die dem notwendig Seienden besonders zukommen.

Was aber das Mögliche[6]) anbetrifft, so ist aus obigem seine Eigentümlichkeit klar. Sie besteht darin, daß es notwendig eines anderen Dinges bedarf, durch das es in die aktuelle Existenz versetzt wird.[7]) Jedes „möglich Seiende" ist

---

[1]) Wörtlich: „Er in sich selbst", d. h. die Individualität Gottes.

[2]) oder: auf Grund seines Wesens.

[3]) Da dies aber von Gott auszuschließen ist, so ist seine Individualität identisch mit seinem Wesen. Eine Vielheit ist demnach (Thesis IV, Kap. 6 Anfang) in dem notwendig Seienden absolut auszuschließen.

[4]) Wörtlich: „die Erklärung seines Namens".

[5]) Abh. VIII, 4—7.

[6]) Fortsetzung von Kapitel 5, Ende.

[7]) Diese Definition (vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 2) weist Thomas v. Aquin (Sum. theol. I 25, 4 ad 4) ab: Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores (el-ʿilal) neque secundum causas inferiores (el-ʾasbâb), sed secundum seipsum, id. e. (possibile dicitur) absolute, propter ipsam habitudinem terminorum.

inbezug auf sein Wesen immer nur möglich. Manchmal jedoch kommt es ihm als Akzidens zu, daß seine Existenz durch einen anderen notwendig [1]) ist. Dieses, die Notwendigkeit der Existenz ab alio, kommt ihm nun entweder immer [2]) als Akzidens zu oder nicht immer, sondern vielmehr nur in bestimmten Zeiten. Ein solches Ding muß eine Materie besitzen, die der Zeit nach der Existenz des Dinges vorausgeht, wie wir später darlegen werden.[3]) Dasjenige aber, dessen Existenz immer (von Ewigkeit) durch einen anderen notwendig erfolgt, ist ferner in seinem Wesen nicht einfach (sondern zusammengesetzt), denn dasjenige, was ihm durch sein Wesen zukommt, ist verschieden von dem, was ihm durch einen anderen zukommt. Das Ding selbst aber wird in seiner Individualität durch beides zusammen in der realen Existenz wirklich.[4])

Daher ist nichts außerhalb des notwendig Seienden frei von der Beimischung alles dessen, was in sich selbst betrachtet potential und kontingent ist. Er ist die Einheit, alle anderen Dinge sind zusammengesetzte Zweiheit.[5])

---

[1]) Die Ewigkeit der geschaffenen, geistigen Substanzen, der Engel, ist damit ausgesprochen und zugleich gezeigt, daß zwischen dem Geschaffensein und dem Anfangslossein kein Widerspruch besteht. Vgl. dazu Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 301—313. Das, was in einer Materie ist, ist zeitlich geschaffen. Die Materie selbst jedoch ist ebenso anfangslos wie die Geister.

[2]) In einem anderen Sinne als dem der Rücksicht auf die Ursache gilt der scholastische Satz: nihil est contingens, quod non habeat aliquid necessarium; s. Thomas Sum. theol. I 86, 3 c. Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est „Socratem currere" in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est Socratem moveri, si currit ib. 84, 1 ad 3m.

[3]) Vgl. Abh. VIII und IX.

[4]) Aus sich selbst hat es das Wesen (Materie und Form), von der Wirkursache das Dasein. Die hier angedeutete Zusammensetzung ist nicht die aus Materie und Form, sondern die aus Wesenheit (quod quid est) und Dasein. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 3, 5 c.

[5]) d. h. aus essentia und existentia.

Achtes Kapitel.

Das Wahre und die Wahrheit[1]) und die Verteidigung des ersten Prinzips unter den wahren Prämissen.

Unter dem Wahren versteht[1]) man das Sein in den Individuen im allgemeinen,[2]) das immerdauernde Sein,[3]) das gesprochene Wort und der Gedanke,[4]) der auf einen Zustand des Dinges in der Außenwelt hinweist, wenn er sich mit diesem deckt.[5]) Daher sagen wir, dieses ist ein wahres Wort und dieses ist eine wahre Überzeugung.

Der notwendig Seiende ist daher der durch sein Wesen ewig Wahre. Das der Möglichkeit nach Seiende (das ens possibile)[6]) ist durch einen anderen wahr, in sich selbst aber unwahr.[7]) Alles, was außerhalb des notwendig Seienden, des Einzigen, sich befindet, ist also in sich selbst unwahr (und trügerisch). Die Wahrheit, die in der Übereinstimmung mit dem Objekte (die logische) besteht, verhält sich wie das Richtige, jedoch wird dieselbe als (logisch) Richtiges bezeichnet, indem man es betrachtet mit Rücksicht auf seine Beziehung auf ein Ding der Außenwelt, als (ontologische) Wahrheit, mit Rücksicht auf die Beziehung des Dinges auf das (logisch) „Richtige“. Die Aussage, die am meisten wahr ist, ist diejenige, die die Eigenschaft des Richtigseins immer besitzt. Das am meisten Wahre von diesem aber ist dasjenige, was in ursprünglicher Weise (also a se) richtig ist nicht durch eine

---

[1]) d. h. die objektive und subjektive, die ontologische und logische Wahrheit.

[2]) *αἱ οὐσίαι αἱ πρῶται*, Analyt. I 52 a 32 *τὸ ἀληθὲς τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται* (muṭâbiq).

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 993 b 27: *ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι*; dies sind die ersten Seinsprinzipien.

[4]) Wörtlich: „der Zustand der Rede und des Verstandes, des Denkens“. Vgl. Arist.: *τὸ λέγειν τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι αληθές*. Metaph. 1011 b 27 und 19 a 33: *ὁμόιως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα* Thomas c. Gentes I, 1 fin. Sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

[5]) Der Mangel dieser Kongruenz ist das Unwahre.

[6]) verum ab alio.

[7]) Wörtlich: „eitel, vergänglich, falsch“. Das Seiende ist, wenn auf den Intellekt bezogen, wahr; das Nichtseiende nicht wahr. Das Kontingente ist ein Nichtseiendes.

Ursache (d. h. ein allgemeineres Prinzip). Die erste aller richtigen Aussagen, d. h. diejenige, auf die bei der Analyse alle Dinge letzthin hinauslaufen,[1]) so daß sie, sei es potentiell oder aktuell, in allen Dingen prädiziert wird, die einleuchtend ist oder durch die ein beliebiges Ding verständlich wird, wie wir es in dem Buche über den Beweis auseinandergesetzt haben,[2]) diese erste Aussage besagt: zwischen der Affirmation und der Negation gibt es kein Mittelglied[3]) (kein tertium, wie ein solches zwischen kontradiktorischen Urteilen ausgeschlossen ist). Diese Eigentümlichkeit gehört zu den Akzidenzien keines anderen Dinges, als zu denen des Seienden als solchen,[4]) weil dieses allgemein ist in jedem Existierenden. Wenn der Sophist dieses leugnet, so leugnet er es nur mit der Zunge aus Hartnäckigkeit oder es verwirrt ihn ein Zweifel betreffs einiger Dinge, indem die beiden Glieder der kontradiktorischen Aussage über dieselben

---

[1]) Siehe Arist., Metaph. 997 a 13: *καθόλου μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν.* Thomas, Opusc. XXXIX (edit. Vivès), cap. 1: Sicut in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad prima principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione dictorum (transcendentalium) oportet stare ad ens. Et passim: in primum principium omnia reducuntur.

[2]) Vgl. Logik V, Teil I, 4. 5 und II, 1—10.

[3]) Vgl. Aristoteles, Metaph. 1005 a 19 bis 1011 b 23 und 1061 b 34 bis 1063 b 36, besonders die klassische Darlegung 1005 b 11: *Βεβαιοτάτη δ᾽ ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην καὶ ἀνυπόθετον, ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις, ὃ δὲ γνωρίξειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίξοντι καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον* (sie ist also wenigstens potentiell in allen Erkenntnissen und „Dingen" enthalten) *ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη πασῶν βεβαιωτάτη ἀρχή, δῆλον, . . . τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Thomas, Metaph. IV, lect. 6 med. und Sentent. III, d. 37, q. 1, art. III, solutio II ad 2: Sicut ib. (in speculativis) post primum principium ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in IV Metaph. scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem (auch: non contingit idem simul esse et non esse secundum idem), ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus, ita etiam in lege praeter dilectionem praximi oportuit poni aliqua specialia praecepta. Vgl. auch Sum. theol. I, II 94, 2 c und II, II 1, 7 c. Die Formulierung ist daher verschieden, weil sie manchmal ontologisch, manchmal logisch gefaßt ist. Beide zugleich Arist., Metaph. 1011 b 16: *ἐπεὶ δ᾽ ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ.* Von Anaxagoras wurde dies Prinzip geleugnet; s. Arist., Metaph. 1012 a 26.

[4]) Daher liegt die Besprechung des ersten Prinzips dem Metaphysiker ob.

ihm nicht zum Bewußtsein kamen auf Grund eines Irrtums, der ihm unterlief. Dies kann zutreffen, indem z. B. die Kontrarietät nach all ihren Bedingungen ihm nicht deutlich[1]) wurde.

Die Aufgabe, den Sophisten zu tadeln und den Perplexen (auf das Richtige) aufmerksam zu machen, fällt in allen Verhältnissen ausschließlich dem Philosophen[2]) zu. Diese Diskussion muß zweifellos in einer Art Unterredung stattfinden. Diese Unterredung muß aber in einer Art Syllogismus bestehen, die ihre Konklusion notwendig zur Folge hat; oder sie ist in sich selbst[3]) kein Syllogismus, der sein Ergebnis notwendig zur Folge hätte. Jedoch wird sie vermittels des Syllogismus selbst ein Syllogismus (d. h. die Unterredung mit dem Sophisten kann in einem Syllogismus formuliert werden). Der Grund dieser Unterscheidung liegt darin, weil der Syllogismus, der (in demonstrativer Weise) sein Ergebnis zur Folge hat, in zweifacher Weise in sich selbst[4]) ein Syllogismus ist, nämlich: entweder ein Syllogismus, dessen Prämissen in sich selbst evident und zugleich bei den verständigen Leuten bekannter sind als die Konklusion — seine Zusammensetzung muß eine solche sein, daß sie eine Konklusion zur Folge hat — oder ein solcher Syllogismus, der sich ebenso verhält (daß sich aus ihm eine Konklusion ergibt), aber durch Vermittlung eines anderen Syllogismus. Er ist so beschaffen, daß die Prämissen sich in der Überzeugung des Diskutierenden ebenso verhalten (wie die Prämissen des ersten Syllogismus für alle denkenden Menschen), so daß er das Ding zugibt, auch dann, wenn es nicht richtig ist. Wenn es aber richtig ist, dann ist es ebensowenig allgemein bekannt, als die Konklusion, die jener nicht zugibt. Dann wird gegen seine Aufstellungen ein Syllogismus konstruiert, der richtig ist, d. h. entweder allgemeingültig oder nur nach seiner Überzeugung annehmbar.

Kurz: der Syllogismus kommt dann zustande, wenn seine Prinzipien zugegeben werden und sich aus ihnen ein Resultat notwendig ergibt. Dieses wird dann auf Grund dieser seiner individuellen Beschaffenheit[5]) ein Syllogismus. Es ist jedoch

---

[1]) Wörtlich: „ihm nicht aktuell wurde".

[2]) d. h. dem Metaphysiker.

[3]) d. h. wohl dem materiellen Wortlaute nach.

[4]) d. h. nach seinen notwendigen Bestandteilen.

[5]) d. h. der inneren Konsequenz.

nicht notwendig, daß jeder Syllogismus ein solcher sei, der sein Resultat notwendig zur Folge hat; denn sein Resultat ergibt sich, wenn er (der Syllogismus, d. h. seine Prämissen) als richtig angenommen ist. Wenn aber das letztere nicht der Fall ist, kommt auch noch ein Syllogismus zustande; denn in ihm ist dasjenige (solche Aussagen) enthalten, das, wenn es aufgestellt und anerkannt wird, die Konsequenz notwendig ergibt. Wird es jedoch noch nicht allgemein anerkannt, dann folgt auch die Konsequenz noch nicht notwendig. Daher ist das esse syllogismum von größerem Umfange als das esse syllogismum, cuius conclusio sequitur ex necessitate. Dieses letztere, daß der Denkakt ein Syllogismus ist, der seine Konsequenz notwendig zur Folge hat, tritt in zwei Arten auf, entsprechend dem, was du kennen gelernt hast.[1]) Der Syllogismus, der also seine Konklusion denknotwendig folgert kraft seines eigenen Bestandes,[2]) ist ein solcher, dessen Prämissen in sich allgemein zugegeben (per se evident) und (logisch) früher als die Konklusion sind. Was nun den Syllogismus anbetrifft, der durch einen[3]) (anderen) Syllogismus zustande kommt, so ist es ein solcher, dessen Prämissen der Diskutierende zugegeben hat. Dann hat er seine Konklusion notwendig zur Folge. Es trifft sich nun sehr gut,[4]) daß der Sophist, der sich in einen Disput verwickelt, zu einem von zwei Dingen (einem Dilemma) hingedrängt wird, zum Schweigen und Aufgeben der Diskussion oder zum Zugeständnisse mancher Dinge[5]) und zum Eingeständnisse, daß sie gegen ihn (seine Stellungnahme) erwiesen wurden.

Widerlegung des Skeptikers.

Der Perplexe[6]) ist zu behandeln,[7]) indem man seine Zweifel löst. Der Grund dafür ist der, daß der Perplexe aus einer zweifachen Veranlassung in seinen Zustand verfallen ist.

---

[1]) Vgl. Logik IV. und V. Teil.

[2]) d. h. nicht auf Grund eines anderen Syllogismus.

[3]) Wörtlich: „durch den Syllogismus“, d. h. durch den eigentlichen, den in sich evidenten Syllogismus.

[4]) Wörtlich: „es ist wunderbar“.

[5]) Sobald er nur eines zugibt, nimmt er das Prinzip des Widerspruches an.

[6]) d. h. der Skeptiker.

[7]) Das arab. Wort wird von dem Arzte gebraucht, der einen Kranken behandelt.

Es verleitete ihn entweder die Meinungsverschiedenheit der meisten Philosophen. Er sieht dieselbe und ist Zeuge von ihr. Seine Perplexheit geht daraus hervor, daß die Ansicht jedes einzelnen Philosophen der Ansicht eines anderen widerspricht, der den ersten für einen gleichwertigen Nebenbuhler hält. Nach seiner Meinung ergibt es sich dann nicht notwendig, daß eine der beiden Behauptungen in größerem Maße wahr sei als die andere.[1] (Der Sophist bestreitet beide kontradiktorischen Gegensätze, der Skeptiker stellt sie inbezug auf die Wahrheit gleich.) Oder seine Perplexheit geht daraus hervor, daß er von den erwähnten[2] und bekannten Philosophen vernahm, was diesen in vorzüglichem Maße bekannt ist (und für evident gilt), nämlich Reden, die sein Verstand nicht mit klarer Einsicht aufnehmen kann, wie z. B. der Ausspruch dessen, der sagte, daß du dasselbe Ding nicht zweimal sehen kannst,[3] ja sogar nicht ein einziges Mal,[4] und daß kein Ding in sich selbst existiert;[5] es bestehe nur relativ.[6] Wenn nun derjenige, der solche Reden vorbringt, durch Weisheit bekannt ist, so ist es leicht möglich, daß der Einfältige verwirrt wird wegen dieser Aussprüche. Drittens können die skeptischen Bedenken dadurch entstehen, daß verschiedenartige Syllogismen mit sich widersprechenden Konklusionen in seinem Geiste zusammenkommen, unter denen er keine als richtig auswählen noch die andere als schlecht verwerfen kann. Der Philosoph aber faßt die Einwände dieser Leute von zwei Seiten an. Er löst die Zweifel, in die sie verfielen, und weist dann auf das Richtige hin; zwischen zwei kontradiktorischen Gegenständen kann kein Mittelglied existieren.

---

[1]) Heraklit soll das Gesetz des Widerspruches geleugnet haben. Arist. 1005 b 24: *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*; 1012 a 24: *ἔοικε δ' ὁ μὴν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ.*

[2]) d. h. berühmten.

[3]) Ein Gedanke Heraklits. Arist., Metaph. 1010 a 13: *Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι* und *πάντα ῥεῖ.*

[4]) Ausspruch des Schülers Heraklits, des Lehrers Platos, Kratylos. Metaph. 1010 a 12: *αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.*

[5]) Lehre der Eleaten, besonders Parmenides' und Zenons; vielleicht auch Heraklit: *πάντα κινεῖσθαι.*

[6]) d. h. in Relation zum Menschen. Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.*

Er löst die vorhandenen Zweifel, indem er z. B. dem Skeptiker klar macht, daß der Mensch ein (dem Irrtum unterworfener) Mensch ist, nicht ein Engel; und trotzdem ergibt sich nicht notwendig, daß alle sich gleichstehen in der Relation,[1]) noch auch daß der eine Ausspruch, wenn er richtiger als ein anderer ist, bezüglich eines bestimmten Dinges, dem anderen nachstehen kann in der Wahrheit rücksichtlich eines anderen Gegenstandes. Ferner ist bekannt, daß die meisten, die sich als Philosophen gebärden, die Logik zwar erlernen, sie aber nicht anwenden und letzthin in der Diskussion zum natürlichen Verstande zurückkehren. Mit diesem galoppieren sie dahin, ohne daß sie die Zügel straff anziehen und das wilde Roß bändigen. Ferner möge der Skeptiker bedenken, daß manche vorzüglichen Philosophen sich in unverständlichen und geheimnisvollen Worten ausdrücken oder auch deutliche Reden führen, die entweder höchst bedenklich oder sogar ganz falsch sind. Dabei verfolgt der Betreffende aber einen heimlichen Zweck. Doch nicht nur die Scheinphilosophen, auch die meisten Gelehrten und sogar die Propheten, die dem Irrtume und der Vergeßlichkeit in keiner Weise ausgesetzt sind, befolgen dieselbe Methode. Durch diese Überlegungen beschwichtigt der Perplexe die Unruhe seines Herzens, die entstanden war infolge der Sätze, die die Gelehrten als Leugner der Wahrheit aufgestellt haben.

Widerlegung der Sophistik.

Diesem schließen wir eine Belehrung an, indem wir behaupten: wenn du vernünftig sprichst, so beabsichtigst du mit deinen Worten entweder irgend ein individuelles Ding zu bezeichnen oder nicht. Wenn nun der Gegner sagt: „indem ich rede, will ich kein Ding bezeichnen“,[2]) so weicht er von dem Gebrauche der vernünftig denkenden Menschen und auch der Skeptiker ab.[3]) Der Zustand seiner Seele ist anormal. Die Unterredung mit einem solchen Sophisten ist aber nicht in dieser (der gewöhnlichen) Weise zu führen. Wenn er aber sagt: „wenn

---

[1]) Je nach der Beziehung und Intention der Lehren bedeuten die gleichen Worte verschiedenes (secundum diversa).

[2]) Wörtlich: „verstehe ich kein Ding“.

[3]) Cod. c Gl.: Er tritt damit in die Klasse der sich hartnäckig (gegen die Wahrheit) verschließenden.

ich eine verständliche Rede spreche, so bezeichne ich mit dem Worte jedes beliebige Ding", so weicht er ebenfalls ab von dem Gebrauch der richtig denkenden Menschen. Wenn er aber sagt: „wenn ich rede, so verstehe ich mit dem Worte ein individuelles Ding oder bestimmt definierte Gegenstände", so gebraucht er in jedem Falle einen Ausdruck in der Bedeutung von individuellen Dingen, ohne daß in diese Bedeutung eine fremde eindränge (und sie undeutlich machte). Wenn nun diese (von dem Sophisten bezeichnete) Vielheit von Gegenständen in einem einzigen Begriffe übereinstimmt, so bedeutet der Ausdruck auch einen einzigen Begriff. Wenn es sich aber nicht so verhält, so ist das Wort universell.[1]) Es kann konsequenterweise für jedes einzelne Ding dieser Summe als Name besonders gebraucht werden. Dieses gibt jeder zu, der richtig denkt.[2]) Bedeutet der Name nun ein einziges Ding, wie z. B. homo, dann bezeichnet er in keiner Weise den non-homo, d. h. alles, was verschieden ist von homo; denn dasjenige, was das Wort homo bezeichnet, ist etwas anderes als dasjenige, was das Wort non-homo bedeutet. Wenn daher das Wort homo auch den non-homo bezeichnet, so ist notwendigerweise der Mensch, der Kahn, der Stein und der Elefant ein und dasselbe Ding; ja, es (d. h. das Wort homo) bedeutet sogar das Weiße und Schwarze, das Schwere und Leichte, kurz alles, was außerhalb des Begriffes Mensch liegt. Ebenso (wie das Wort) verhielte sich das, was man unter diesen Ausdrücken versteht. Daraus ergäbe sich, daß jedes beliebige Ding auch jedes beliebige andere wäre, daß ferner keines von den Dingen mit sich selbst identisch sein könnte und daß keine Rede einen Sinn hätte.

Ferner könnten zwei Fälle eintreten. Entweder verhielte sich auf diese Weise jedes Wort und alles, was mit einem solchen bezeichnet wird, oder nur ein Teil dieser[3]) Dinge besäßen diese bestimmte Eigenschaft,[4]) ein anderer Teil eine andere. Wenn dieses aber bei allen Gegenständen zutrifft, dann gibt es keine Rede, keine Auseinandersetzung, ja sogar keinen Zweifel mehr, noch auch einen Beweis. Wenn aber bei einigen

[1]) Cod. c Gl.: „ein terminologisch Universelles".

[2]) Wörtlich: „der sich auf dem richtigen Wege befindet".

[3]) d. h. der irdischen Dinge.

[4]) Diese besteht darin, daß die Dinge keine ihnen eigentümliche Bestimmung besäßen.

Dingen die affirmative und negative Aussage sich unterscheidet, bei anderen Dingen aber nicht, so ist notwendigerweise in der Kategorie der Dinge, wo sich die Aussagen unterscheiden, das, was man mit homo bezeichnet, verschieden von dem, was non-homo bedeutet. In der Kategorie aber, in der sich die Dinge, wie z. B. das Weiße und nicht Weiße, nicht unterscheiden, verhielten sie sich wie ein und dasselbe. Jedes Ding, das nicht weiß ist, ist dann weiß und umgekehrt, jedes Ding, das weiß ist, ist zugleich nicht weiß. Wenn demnach homo einen Begriff wiedergibt, ist dieser ein distinkter (deutlicher). Wenn der Mensch dann weiß ist, so wäre er auch nicht weiß, nämlich derjenige, der mit dem Weißen ein und dieselbe Person bildet. Ebenso verhielte sich der non-homo. Ein anderes Mal würde es sich dann ereignen, daß homo und non-homo nicht verschieden wären. Dieses und ähnliche Dinge verscheuchen die Krankheit des Perplexen, der den richtigen Weg sucht, indem sie ihn belehren, daß Behauptung und Verneinung nicht zugleich (in einem Subjekte) bestehen können, noch zugleich wahr sind. Auf diese Weise ist es zugleich einleuchtend, daß sie beide ebensowenig zugleich zu verneinen, noch auch zugleich als falsch zu bezeichnen sind. Denn wenn beide zu gleicher Zeit als falsch hingestellt werden inbezug auf ein Ding, dann ist dieses Ding z. B. weder homo noch non-homo, und daher würden beide, sowohl homo als auch non-homo, seine Verneinung, in einem Dinge vereinigt. Dieses aber wurde als Falsch angedeutet.

Diese und ähnliche Dinge bedürfen nicht der langen Auseinandersetzung. Wir können den Skeptiker aber wieder auf den richtigen Weg bringen durch die Lösung der Schwierigkeiten, die aus den Syllogismen des Skeptikers sich ergeben und zueinander in Opposition[1]) stehen. Gegen den böswilligen Nörgler aber müssen wir das Feuer in Anwendung bringen, wenn das Feuer und das Nicht-Feuer ein und dasselbe sind. Wir müssen ihm Schmerz zufügen, indem wir ihn schlagen, wenn der Schmerz und der Nicht-Schmerz ein und dasselbe sind. Wir müssen Speise und Trank von ihm fernhalten, wenn das Zusichnehmen von Speise und Trank und das Sichenthalten von beiden ein und dasselbe sind.

Dieses also (daß Affirmation und Negation sich ausschließen) ist das Prinzip, das wir gegen seine Leugner verteidigt haben.

---

[1]) Es sind die sich widerstreitenden Lehren der Philosophen.

Es ist das erste Prinzip der Beweise. Den Metaphysikern liegt es ob, dasselbe zu verteidigen. Die Prinzipien der Beweise führen hin zur Kenntnis[1]) der Demonstrationen; die Demonstrationen verleihen das Wissen von den wesentlichen Bestimmungen (wörtlich: den Akzidenzien) ihrer Substrate. Die Kenntnis der Substanz dieser Substrate, die wir früher[2]) dargetan haben, wird allein durch die Definition klar erkannt. Auch diese muß der Philosoph also an dieser Stelle (d. h. in der Metaphysik) zur deutlichen Erkenntnis bringen.[3]) Daher muß diese einheitliche Wissenschaft von zwei Dingen zu gleicher Zeit handeln[4]) (den Beweisen und den Prinzipien der Beweise; den Akzidenzien und der Substanz). Dagegen erhebt man manchmal eine Schwierigkeit, indem man sagt: wenn diese Wissenschaft (die Metaphysik) von den beiden genannten Dingen handelt, indem sie dieselben definiert und ihren Begriff aufstellt, so ist dies dasselbe Objekt, von dem auch der mit in einer partikulären Wissenschaft[5]) Beschäftigte handelt. Wenn der Metaphysiker aber von beiden handelt, indem er Aussagen aufstellt, so wird die Diskussion über beide einen demonstrativen Charakter annehmen müssen. Darauf erwidern wir, daß diejenigen Gegenstände, die (formelle) Objekte anderer Wissenschaften sind, akzidentelle Objekte werden für die Metaphysik; denn dieselben sind Zustände, die dem Seienden[6]) zukommen und seine Arten bilden. Daher wird dasjenige, was in einer anderen Wissenschaft nicht bewiesen wird, hier behandelt. Ferner wenn man abstrahiert von einer anderen Wissenschaft und diese Wissenschaft (inbezug auf ihr Objekt) in Substanz und Akzidenzien einteilt, die ihr besonders zukommen, dann ist diese Substanz, die das (formelle) Objekt für eine beliebige Wissenschaft ist, oder die Substanz im allgemeinen nicht das (formelle) Objekt der Metaphysik, sondern nur ein beliebiger Teil ihres (formellen) Objektes. Daher ist die Substanz in gewisser Weise ein „Akzidenz“ für die eigentliche Natur des formellen Objektes

---

[1]) Wörtlich: „nützen“.
[2]) Vgl. Logik II, Teil I, 3—6.
[3]) Wörtlich: „aktuell (erkannt) machen“.
[4]) Cod. c Gl.: „d. h. dem Begriffe und der Aussage“.
[5]) Die Metaphysik ist dieser gegenüber die universelle Wissenschaft.
[6]) Das Seiende ist per se Objekt der Metaphysik.

der Metaphysik, nämlich des Seienden,[1]) wenn nämlich diese Substanz ohne Hinzutreten eines anderen Dinges der Natur des Seienden in der Weise zukommt, daß sie mit ihm verbunden ist oder das Seiende selbst ausmacht. Denn das Seiende ist eine gewisse Natur, die von jedem Dinge ausgesagt werden kann, sei es nun, daß dieses Ding eine Substanz ist oder etwas anderes. Das Ding ist nämlich nicht deshalb Substanz oder eine beliebige Substanz oder ein Substrat, weil es ein Seiendes ist entsprechend den früheren Ausführungen.[2]) Trotz alle diesem ist die Untersuchung über die Prinzipien der Begriffsbildung und der Definition selbst keine Definition, noch Begriffsbildung, und ebensowenig ist die Untersuchung über die Prinzipien des Beweises selbst ein Beweis.[3]) Dann würden beide naturgemäß sich unterscheidende Untersuchungen ein und dieselbe werden.

---

[1]) Das Seiende ist nicht notwendig Substanz. In diesem Sinne ist ihm das esse substantiam akzidentell.

[2]) Dann könnte das Seiende nur Substanz, nicht Akzidens sein. Über die körperliche Substanz handelt die Naturwissenschaft I, Teil I, 6 und die Logik II, Teil I, 3. 6; III, 1—3.

[3]) Die Untersuchung über den Beweis ist nicht derselbe Beweis, der auch Objekt der Untersuchung ist. Avicenna will den Vorwurf des circulus vitiosus vermeiden; der Nachweis der Prinzipien des Beweises setzt dieselben bereits als allgemein angenommen voraus.

Zweite Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die Definition der Substanz und ihre Arten. Eine allgemeine Darlegung[1]) des Problems.

Daher lehren wir: die dem Dinge anhaftende Existenz kommt ihm manchmal in und durch sich selbst zu,[2]) wie die Existenz des Menschen als eines Menschen[3]) manchmal per accidens, wie die Existenz der weißen Farbe. Die Dinge, die per accidens sind, können nicht definiert, d. h. in Grenzen eingeschlossen[4]) werden. Daher wollen wir diese für jetzt beiseite[5]) lassen und uns mit dem Sein[6]) beschäftigen, nämlich dem Sein, das in se und per se (jedoch nicht a se) existiert. Dieser Ausführung schicke ich die Einteilung voraus, in die die per se existierenden Dinge zerfallen. Letzteres ist die Substanz; denn

---

[1]) Die Darlegung im einzelnen s. folgende Kapitel.

[2]) Dann existiert es nicht in einem subjectum inhaesionis, sondern in se und per se.

[3]) Vgl. Thomas c. gent. I, 25: substantia est res cui convenit esse non in subiecto; Sum. theol. I, 3. 5 ad 1: substantiae nomen significat essentiam cui competit „sic“ esse id est per se; ib. III 77, 1 ad 2: non est definitio substantiae, ens per se sine subiecto, sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; Arist. Kategorien 2 a 10: *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.* Das im Texte erwähnte Beispiel bezeichnet ebenfalls den individuellen Menschen.

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. können nicht aufgezählt werden“, weil sie negativ unendlich an Zahl sind, indem sie sich in stetem Wechsel ablösen.

[5]) Das Akzidens wird Abh. III besprochen.

[6]) Dem Sein, das in erster Linie ein Wirkliches ist, die Substanz, *ἡ οὐσία ἡ πρώτη.*

das Wirkliche zerfällt in zwei Teile. Der eine wird gebildet durch das Ding, das in einem anderen existiert, indem jenes andere Ding (das Substrat) in sich selbst im Vollbesitze sowohl des Bestehens als auch seiner Art ist. Das erste existiert dann in diesem zweiten nicht etwa so, wie die Existenz eines Teiles (in dem zweiten wie in einem Ganzen), ohne daß es jedoch deshalb von den anderen getrennt werden könnte. Dieses ist dasjenige Sein, das in einem Substrate existiert.[1]) Den zweiten Teil des Wirklichen bildet das Sein, das nicht in irgend einem anderen Dinge in der eben angegebenen Weise[2]) existiert. Daher existiert es durchaus nicht in einem Substrate. Dies ist die Substanz.[3]) Wenn nun das als erster Teil des Seienden bezeichnete Wirkliche (das Akzidens) in einem Substrate existiert, so muß folglich auch dieses Substrat notgedrungen zu einem von beiden Teilen des Wirklichen gehören (entweder zu der Kategorie des Akzidens oder der der Substanz). Wenn daher das Substrat eine Substanz ist, dann findet also das Bestehen des Akzidens in einer „Substanz" statt. Ist aber das Substrat keine Substanz,[4]) dann muß es seinerseits ebenfalls in einem Substrate sein (denn nur das, was Substanz ist, besteht nicht in einem Substrate), und auf diese Weise kehrt die Untersuchung zum Ausgangspunkte zurück (indem dann für dieses Substrat

---

[1]) Siehe Thomas, Sum. theol. III 77, 1 ad 2: non est definitio accidentis „ens in subiecto" sed quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto; ib. I 90, 2 c: accidens dicitur magis entis ens quam ens; Arist. Kategorien 1 b 20: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ὀυδενί ἐστιν ... τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λεγέται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν.* Die Definition Avicennas ist die Übersetzung dieser. Thomas betont nicht so sehr das wirkliche Inhärieren als die Möglichkeit und Fähigkeit dazu. Vgl. weiter Arist. ib. 2 a 12. 13, 3 a 7—9.

[2]) sicut in subiecto inhaesionis.

[3]) Die substantia prima, das Einzelding.

[4]) Das erste Akzidens existiert dann in einem anderen Akzidens. Vgl. dazu Thomas, Sum. theol. I 50, 2 ad 2: Accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris, et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus. Ein Akzidens kann also nur auf Grund und kraft der Substanz Subjekt eines anderen Akzidens werden, da sie, wie Avicenna im folgenden lehrt, dem Akzidens das Sein verleiht.

sich wiederum die Frage stellt, ob es Substanz oder Akzidens sei). Nun aber ist es unmöglich, daß dieses (das Inhärenzverhältnis des Akzidens zum Subjekte und die Untersuchung darüber) ohne Ende fortschreitet (ohne daß ein letztes Substrat bestände), wie wir es in ähnlichen Untersuchungen eingehend beweisen werden.[1]) Das letzte Glied muß daher notwendig in einem Dinge sein, das selbst nicht wiederum in einem Substrate ist, und daher muß es in einer Substanz haften. Es ist folglich die Substanz, die es dem Akzidens ermöglicht, real zu existieren,[2]) ohne daß sie selbst aber durch das Akzidens ihr Bestehen erhielte. Daher ist die Substanz das im Dasein vorausgehende. Was nun aber das Problem angeht, ob ein Akzidens in einem anderen Akzidens inhärieren könne, so soll dieses (in obiger Argumentation) durchaus nicht geleugnet sein; denn in dieser Weise inhäriert z. B. die Schnelligkeit in der Bewegung, die gerade Richtung in der Linie und die zweidimensionale Gestalt der Fläche (als Grenze) in dem einfachen[3]) Körper. Ein weiterer Beweis für dieses doppelte Inhärenzverhältnis liegt ferner darin, daß die Akzidenzien zurückgeführt werden auf die Einheit und Vielheit. Solche (metaphysischen) Begriffe aber (wie die zwei letztgenannten) sind, wie wir später auseinandersetzen werden,[4]) alle eigentliche Akzidenzien (und in diesen inhärieren wiederum andere Akzidenzien). Nun aber befindet sich das Akzidens, selbst wenn es einem anderen Akzidens inhäriert,[5]) gemeinsam und zugleich mit diesem in einem Substrate. Zugleich aber ist das Substrat in Wirklichkeit dasjenige, das beiden zusammen

---

[1]) Die Absicht Avicennas ist die, zu beweisen, daß Substanzen existieren. Er folgt darin der Aristotelischen Methode, daß vor aller Untersuchung über Wesen, Eigenschaften und Ursachen eines Gegenstandes die Frage *εἰ ἔστι*, ob er existiert, zu erledigen ist. Siehe Arist., Analyt. II 89 b 23; Thomas v. Aquin, Analyt. II 2, lect. 1; Metaph. 7, lect. 17.

[2]) Sie verleiht dem Akzidens das „Bestehen" (muqawwim).

[3]) Vielleicht ist basît, „einfach", hier, entsprechend der Bedeutung der Wortwurzel, mit „ausgebreitet" wiederzugeben. Die Fläche haftet in der Quantität und diese ihrerseits in der Substanz. Ebensogut wie die Quantität sind auch Bewegung und Linie Akzidenzien. In allen drei aufgezählten Fällen ist also das Inhärenzverhältnis ein doppeltes.

[4]) Siehe Abh. III, 2—6.

[5]) Zu dem accidens accidentis vgl., abgesehen von den eben zitierten Worten von Thomas, Arist. Phys. 195 b 1: *ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον*; ib. 1014 a 4 und Metaph. 1017 a 19: *τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ*

ihr Bestehen verleiht, während es selbst in se und per se subsistiert. Viele von denjenigen, die vorgeben, die Wissenschaft zu besitzen,[1]) behaupten, es sei möglich, daß irgend ein Ding Substanz und Akzidens zugleich sei, wenn man es nämlich in zwei verschiedenen Beziehungen auffasse. In diesem Sinne lehrte (en-Nazzâm) man, die Hitze sei freilich ein Akzidens, wenn sie einem anderen Körper als dem des Feuers anhafte. In der Masse[2]) des Feuers jedoch ist sie nicht Akzidens (sondern gilt als Substanz und selbständiges Element); denn in ihm existiert sie nach Art des Teiles.[3]) Sie kann ferner nicht von dem Feuer entfernt werden, indem zugleich das Feuer in seinem ganzen Wesen bestehen bliebe. Daher existiert sie im Feuer nicht in der Weise des Akzidens, das in einer Substanz existiert. Wenn daher die Existenzweise der Hitze im Feuer nicht die eines Akzidens ist, dann muß sie die der Substanz sein. Dies ist aber ein großer Irrtum. Über ihn haben wir bereits hinlänglich verhandelt zu Anfang der Logik,[4]) obwohl jener nicht der geeignete Ort war.[5])

ὄντι ἄμφω ὑπάρχει ἢ ὅτι ὄντι ἐκείνῳ ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτό ἐστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται. — Gorgâni definiert (ed. Flügel S. 149): „Das Akzidens eines Dinges ist dasjenige, was von ihm ausgesagt wird, indem es sich außerhalb seines Wesens befindet. Der Begriff ‚accidens‘ hat einen weiteren Umfang als der des accidens universaliter sumptum; denn in letzterem Sinne sagt man auch, die Substanz sei Akzidens in dem Sinne, wie die Wesensform (die im uneigentlichen Sinne Substanz ist) der ersten Materie ‚accidit‘. Sie wird aber nicht im eigentlichen Sinne als Akzidens bezeichnet“. — Hawârizmi (S. 142) definiert: „Das Akzidens ist dasjenige, wodurch ein Ding (Individuum) sich von dem anderen unterscheidet, und zwar nicht in seinem Wesen wie weiß und schwarz, Hitze und Kälte“. Fârûqî 1745 † (S. 986): „Akzidens bezeichnet bei den Mutakallimûn, den Gelehrten und anderen das, was der Substanz gegenübersteht (als zweiter Teil des Seienden). Auch das Universelle, das von dem Dinge der Außenwelt prädiziert wird, nennt man Akzidens“.

[1]) Es ist eine Gruppe der Mutaziliten gemeint, die Nazzâmîja, die mit en-Nazzam lehrten, einige Akzidenzien, z. B. das Wasser, das das Kleid feucht macht, seien Substanzen. Sie wollten damit die Aufstellungen der Philosophen verbessern und vertiefen. Vgl. Avicenna: Logik II, Teil I, Kap. 6.

[2]) Diese wird als per se existierend gedacht, also als Substanz.

[3]) Die Definition des Akzidens besagt, daß dasselbe ein Wirkliches sei, das in einem anderen inhäriere, jedoch nicht nach Art der Inhärenz des Teiles im ganzen.

[4]) Logik II, Teil II 6, III 1—3.

[5]) Die Logik hat nur über die begriffliche, nicht die reale, ontologische Seite der psychischen Inhalte zu verhandeln, und diese letztere Seite kommt

In dieser einzigen[1]) Frage jedoch irrten jene Philosophen, und daher erwidern wir ihnen: aus dem früher Erwähnten[2]) ist klar, daß zwischen dem aufnehmenden Prinzipe (z. B. dem Subjekte der Inhäsion) und dem (realen) Substrate[3]) ein Unterschied besteht.[4]) Denn das Substrat bedeutet dasjenige, was durch sich und seine Art Bestand hat (und daher selbst Substanz[5]) ist). Es wird sodann zur Ursache dafür, daß durch seine Vermittlung ein Ding existiert, das „in" dem Substrate vorhanden ist, und zwar nicht so wie ein Teil im Ganzen. Das aufnehmende Prinzip jedoch ist jedes (irgendwie) Wirkliche, in welchem ein anderes Wirkliche vorhanden ist (wörtlich: in dem sich ein anderes niederläßt). Durch dieses Wirkliche tritt das aufnehmende Prinzip folglich in einen gewissen Zustand des Seins ein (durch den es Subjekt des anderen ist), und daher ist es nicht unmöglich, daß ein Ding in dem aufnehmenden Prinzipe real existiere, während zugleich dieses Prinzip nicht durch sich selbst eine Art (Wesenheit) darstelle, die (wie die Substanz) in sich subsistiere und aktuell vollendet sei,[6]) sondern es ist möglich, daß die Subsistenz dem Substrate (der materia prima) nur von demjenigen zukomme, das „in" ihm existiert, oder auch, daß sie ihm zukomme in Ver-

---

hier ausschließlich in Betracht. Das Problem ist also ein metaphysisches, kein logisches.

[1]) Darin liegt eine wohlwollende Anerkennung der Mutaziliten. Der Text hat deutlich innama = nur.

[2]) Vgl. Logik II, Teil I 4—6, III 4, IV, V, VI und Avicenna, Definitionen gedr. Konstantinopel 1298 d. H. S. 60 und 61.

[3]) Fârûqî (Dictionary S. 352) definiert: „Das aufnehmende Prinzip (wörtlich: der Ort) bedeutet bei den Gelehrten nur die erste Materie und das Substrat (obiect). Bei den Grammatikern bezeichnet es das Objekt". Substrat (ib. S. 1487) bedeutet viele Dinge. 1. Das Ding, das den Inhalt eines Begriffes bildet. 2. Das Ding, das Gegenstand eines sinnlichen Hinweises (τὸ τόδε τι Arist. Anal. II 85 a 34 et passim) ist. 3. Das Objekt einer prädikativen Aussage. In diesem Sinne verstehen die Logiker den Terminus. 4. Das Aufnehmende (der Ort), der auf Grund seiner Wesensfülle ein Aufgenommenes entbehren kann, um zu existieren, also die Substanz.

[4]) Cod. c Gl.: „der Begriff des aufnehmenden Prinzips ist umfangreicher" als der des realen Substrates.

[5]) Die erste Materie ist daher kein „Substrat", sondern nur ein aufnehmendes Prinzip oder ein „erstes" in sich unreales Substrat.

[6]) Avicenna will mit diesen Ausführungen zu dem Begriffe der materia prima und forma substantialis überleiten, die nur im uneigentlichen Sinne Substanzen sind.

bindung und gleichzeitig[1]) mit einem (der Form) oder mit vielen anderen Dingen (den Akzidenzien), die zu einer Einheit verbunden werden. Diese bringen dann jenes Ding zur aktuellen Existenz oder machen es zu einer Species, die in individuo existiert. Das in diesem aufnehmenden Prinzipe Existierende kann nun seinerseits ohne Zweifel nicht wieder in einem Substrate inhärieren. Denn ein Ding kann als in einem anderen existierend nur dann bezeichnet werden, wenn es in ihm ist wie in einer Summe oder in einem aufnehmenden Prinzipe.[2]) In einer „Summe" existiert ein Ding aber nach Art eines Teiles. Nun aber wird das Substrat als dasjenige bezeichnet, in dem ein Ding vorhanden ist, ohne zugleich Teil desselben zu sein. In einem „aufnehmenden Prinzipe" existiert ferner ein Ding nicht wie ein Wirkliches in einem anderen Wirklichen, so daß letzteres bereits als vollendete Art existierte und dann erst in zweiter Linie dem Inhärierenden das Bestehen verliehe. Vielmehr haben wir dieses aufnehmende Prinzip als ein solches bezeichnet, das nur dadurch seine Subsistenz erhält, daß das in ihm Aufgenommene ihm den Bestand verleiht. Oder wir bezeichneten es (mit Rücksicht auf die Inhärenzien) als ein solches, das durch das Aufgenommene die ganze Fülle seiner Artbeschaffenheiten nur dann erhält, wenn diese in ihm dadurch aktuell werden und auftreten, daß sich viele Dinge zu eins vereinigen, deren Summe jene Art ausmacht. Daher ist es klar, daß einige Dinge (z. B. die Wesensform), die in einem aufnehmenden Prinzipe, einem „ersten" Substrate sind, sich dadurch noch nicht zugleich in einem realen und selbständigen Substrate befinden.

Was nun den Beweis dafür angeht, daß in der Tat dieses Ding existiert, das zwar in einem aufnehmenden Prinzipe ist, ohne dadurch schon in einem in sich realen Substrate zu sein, so liegt dieser uns ob kurz nach dieser Ausführung.[3]) Wenn

---

[1]) Das Subsistieren und das Dasein kommt der Materie gleichzeitig mit der Wesensform zu, weil erst das Compositum, in dem die zusammensetzenden Teile gleichzeitig sind, subsistiert.

[2]) Avicenna hätte der Vollständigkeit wegen noch hinzufügen können: „oder in einem realen Substrate". Jedoch übergeht er diese Möglichkeit, weil bei der Konstituierung der Körper aus forma und materia kein bereits reales Substrat vorausgesetzt werden kann.

[3]) Siehe folgendes Kapitel. Cod. c Gl.: „Es ist die Wesensform gemeint". Der Ausdruck „aufnehmendes Prinzip" ist dem arabischen (= Ort, wo etwas

wir seine Existenz dartun, wird sich zeigen, daß es sich um ein Ding handelt, das wir in einem so beschaffenen Substrate[1]) speziell mit dem Namen „Wesensform" bezeichnen, obwohl wir häufig andere Inhalte in synonymer Weise mit dem Namen „Wesensform"[2]) benennen. Wenn nun aber das Wirkliche, das nicht in einem „realen" Substrate seinen Bestand hat, Substanz genannt wird, so ist die Wesensform ebenfalls Substanz.[3]) Das gleiche gilt auch von dem aufnehmenden Prinzipe, welches nicht in einem anderen aufnehmenden Prinzipe existiert. Von ihm gilt ebenfalls, daß es nicht in einem realen Substrate existieren kann; denn alles, was in einem solchen existiert (subalternierter Begriff), ist damit zugleich in einem aufnehmenden Prinzipe (im allgemeinen Sinne) aufgefaßt (subalternierender Begriff), ohne daß eine conversio beider stattfinden könnte.[4]) Daher ist das im eigentlichen Sinne aufnehmende Prinzip (d. h. das allererste und fundamentalste Substrat) zugleich Substanz und die Summe (die aus diesem substratum primum und der forma substantialis besteht) ist ebenfalls eine solche.

Aus den Proprietäten, die dem notwendig Seienden zukommen, hast du bereits[5]) erkannt, daß dasselbe nur ein Einziges ist und daß das Ding, das Teile enthält und das der Existenz Gottes gleichwertig gegenüberstände[6]) (wie ein zweiter Gott), nicht das notwendig Seiende ist.[7]) Daraus erkennst du, daß dieses (aus Teilen) Zusammengesetzte, wie auch alle diese Teile in sich selbst nur der Möglichkeit nach seiend sind und daß sie

---

sich niederläßt) nachgebildet. Die Scholastiker geben den gleichen Gedanken mit substratum primum wieder.

[1]) event. „in dieser Diskussion".

[2]) in dem Sinne von Erkenntnisbild, das auch „forma" genannt wird.

[3]) Ihr Substrat ist ein in sich Unreales, die materia prima. Subsistierende reine Wesensformen sind die Geister.

[4]) Es folgt nicht umgekehrt, daß etwas, das in einem „aufnehmenden Prinzip" ist, auch in einem realen Substrate sei, wie die Wesensform, deren Substrat die unreale Materie ist.

[5]) Siehe Abh. I, 7.

[6]) Der arab. Ausdruck bezeichnet: in reziprokem Verhältnisse stehen wie Vater und Sohn, doppelt und halb u. s. w.

[7]) Das Sein kann in nur einem Wirklichen wesenhaft sein; denn zwei identische Dinge, die doch wiederum verschieden wären, sind nicht möglich. In allen außergöttlichen Dingen ist daher Wesenheit und Dasein verschieden. Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 1—5.

konsequenterweise eine Ursache haben müssen, die ihre Existenz mit Notwendigkeit hervorbringt.

Daher lehren wir zunächst, daß jede Substanz, die also in se und per se besteht,[1]) entweder corpus oder non-corpus ist. Im letzteren Falle ist sie entweder Teil eines Körpers[2]) oder nicht, und dann ist sie von allen Körpern getrennt oder trennbar (d. h. unkörperlicher Natur). Ist sie nun aber Teil eines Körpers, so stellt sie entweder seine Wesensform oder seine Materie dar. Ist sie aber unkörperlicher Natur, also nicht Teil eines Körpers, so ist sie entweder mit einem solchen verbunden, indem sie sich als bewegendes Prinzip[3]) in den Körpern betätigt, und wird dann Seele genannt (Seele der Sphären, Engel und Menschenseele) oder sie ist in jeder Beziehung frei von der Materie und wird dann als Geist[4]) bezeichnet. Unser Bestreben besteht darin, die Existenz und Natur jedes einzelnen dieser Teile darzulegen.

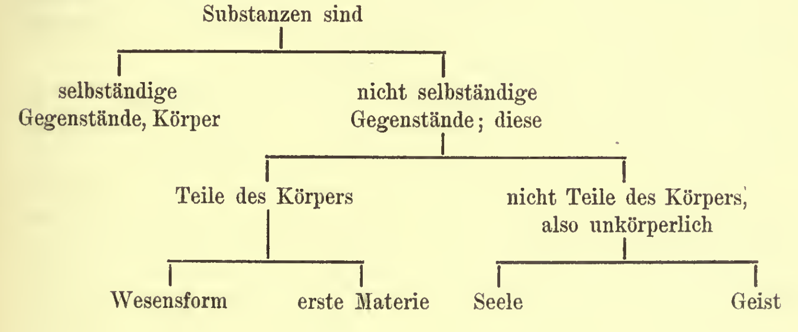
---

[1]) Dies vielleicht Glosse von a.

[2]) Der Teil des Körpers wird als non-corpus bezeichnet, weil unter corpus nur die körperliche Substanz, die also nicht „Teil eines anderen ist“, verstanden wird.

[3]) In diesem Ausdrucke zeigt sich die platonische Auffassung von dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper. Avicenna wählte ihn, um die Seelen der Himmelssphären mitzubezeichnen.

[4]) Die Gruppierung dieser Substanzen stellt sich im Überblicke wie folgt dar:



Zweites Kapitel.

Die Bestimmung des Wesens der körperlichen Substanz und der Naturen, aus denen sie zusammengesetzt ist.

An erster Stelle steht das Problem der Erkenntnis des Körpers[1]) und die Darlegung seiner realen Wesenheit. Was nun den Beweis dafür anbetrifft, daß der Körper eine Substanz sei, und zwar eine einheitliche, kontinuierliche, die nicht aus unteilbaren[2]) Teilen zusammengesetzt ist, so haben wir denselben bereits abgeschlossen.[3]) Was nun weiterhin die Bestimmung seines Wesens und seine Definition angeht,[4]) so ist es Tradition der philosophischen Schulen, den Körper zu definieren als eine Substanz, der Länge, Breite und Tiefe zukommt. Wie dieses zu verstehen sei und sich verhalte, müssen wir näher betrachten. (Die Definition scheint unanfechtbar zu sein), jedoch bedeutet jedes einzelne dieser Worte: Länge, Breite und Tiefe mannigfache Dinge. Manchmal verwendet man das Wort Länge für die Linie, wie auch immer sie beschaffen sein möge; manchmal nur für die größere von zwei Linien, die die Fläche, ihre Ausdehnung bestimmend, umgeben; manchmal für die größte der Dimensionen, die, sich gegenseitig schneidend (und demnach ein stereometrisches Gebilde darstellend), in irgend welcher Weise, als Linie oder nicht als Linie, sich erstrecken; manchmal für die Entfernung, die beim Menschen zwischen Haupt und Fuß als dem gegenüberstehenden Endpunkte, beim Tiere zwischen Kopf und Schwanz besteht.

Das Wort „Breite“ wird ferner gebraucht für die Fläche selbst; sodann für die kleinere von zwei Ausdehnungen, um

---

[1]) Ist das Objekt der Metaphysik nur das Unmaterielle, dann kann dieses Problem nicht in ihren Bereich fallen. Es hat aber insofern an dieser Stelle seine Berechtigung, als die körperliche Substanz ein „Prinzip“, d. h. eine Voraussetzung der Naturwissenschaften ist. Der Metaphysik fällt aber die Aufgabe zu, die Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften zu prüfen. Zudem wird die körperliche Substanz hier nicht als Subjekt der Bewegung und Ruhe, sondern als Art des Seienden als solchen, d. h. als *ἀκίνητον* (Arist. Metaph. 1064 a 28 ff.) betrachtet.

[2]) Die Widerlegung der Atomistik s. Naturw. I. Teil, III, 4 ff.

[3]) Siehe Naturw. I. Teil, III, Kap. 12.

[4]) Das erste Problem ist die generische Bestimmung des Körpers und die Widerlegung der Atomistik, das zweite die Aufstellung der aus Genus und Differenz zusammengesetzten Definition desselben.

diese zu messen, oder für die Distanz, die zwischen der rechten und linken Seite ist.

Das Wort „Tiefe“ wird ebenfalls in verschiedener Weise gebraucht: für die Art der Entfernung, die zwischen zwei Flächen stattfindet, sodann für die Entfernung, die man von oben nach unten rechnet, so daß sie Höhe genannt wird, wenn man sie von unten nach oben mißt. Dieses sind die bekannten Gebrauchsweisen der Worte.

Es ist nicht erforderlich, daß in jedem (physischen oder mathematischen) Körper eine gerade Linie aktuell vorhanden sei. So ist z. B. in der Kugel durchaus keine gerade Linie aktuell vorhanden, noch wird in ihr die Achse irgendwie gekennzeichnet, solange die Kugel sich nicht bewegt. Damit die Kugel ein Körper sei, ist es nun aber durchaus nicht erforderlich, daß sie sich bewege, so daß in ihr eine Achse oder gerade Linie gekennzeichnet werde; denn sie wird in realer Weise dadurch ein Körper, daß die körperliche Natur (Länge, Breite und Tiefe) in ihr zustande kommt, und dann erst inhäriert in ihr in zufälliger oder notwendiger Weise (die Sphären) die Bewegung.

Der Körper als solcher besitzt ebensowenig notwendigerweise eine Fläche. Eine solche kommt ihm nur insofern zu, als er begrenzt[1]) und endlich ist. Damit er nun aber das reale Wesen des Körpers besitze und damit wir ihn als (physischen oder mathematischen) Körper begrifflich erkennen können, ist es nicht erforderlich, daß er „endlich“ sei.[2]) Die Endlichkeit ist vielmehr (nicht Teil seines Wesens, sondern) nur ein Akzidens, das ihn notwendig inhäriert. Deshalb ist es auch nicht erforderlich, daß wir uns die Endlichkeit als dem Körper eigen begrifflich vorstellen, wenn wir das Wesen des Körpers denken wollen. Wer sich ferner einen Körper, der unendlich ist, begrifflich vorstellt, der stellt sich nicht etwas als Körper vor, was kein Körper ist; ebenso ist es richtig, daß sich jemand das Unendliche nur dann vorstellen kann, wenn er sich einen Körper[3])

[1]) Die Fläche wird als Grenze des Körpers definiert. Der Begriff der begrenzenden Fläche ist nicht in der Definition des Körpers eingeschlossen. Letztere enthält nur die Dreidimensionalität.

[2]) Der Begriff der Endlichkeit ist nicht identisch mit dem der Körperlichkeit. Man diskutierte sogar über den Begriff eines unendlichen Körpers.

[3]) Dennoch deckt sich der Begriff der Unendlichkeit (der unendlichen Ausdehnung des Raumes) nicht mit dem des Körpers. Gott ist „nicht von Grenzen eingefaßt“.

denkt. Freilich stellt er sich dann etwas falsches vor wie derjenige, der lehrte,[1]) daß der Körper ein Instrument (Gottes) sei (so daß er aus sich selbst keine Wirkung hervorbringen könne, sondern nur aktiv sei als instrumentum Dei). Er beging einen Irrtum nur inbezug auf die reale Existenz des Objektes.[2]) Er irrte aber nicht betreffs der begrifflichen Vorstellung von den beiden einfachen Teilen des Körpers, nämlich von dem aufnehmenden Prinzipe, dem Substrate, und dem in diesem Aufgenommenen, der Form.[3]) Ferner wenn auch der Körper, damit er die reale Natur des Körpers habe, notwendigerweise eine Fläche besitzen muß, so existieren doch vielfach Körper, die eine einzige Fläche von allen Seiten umgibt. Ein solcher ist die Kugel.[4]) Ebensowenig gehört es zu den notwendigen Bedingungen des Körpers, damit er Körper sei, daß er Dimensionen besitze, die der Größe nach voneinander unterschieden sind; denn der Würfel ist ebenfalls ein Körper, obwohl er umgeben ist von sechs begrenzenden Flächen, in denen trotzdem die Dimensionen sich nicht durch verschiedene Größe unterscheiden.[5]) Er besitzt folglich Länge, Breite und Tiefe in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Ebensowenig ist das esse corpus notwendig abhängig von der Bestimmung, daß er unter dem Himmel seinen natürlichen Ort habe, so daß ihm die verschiedenen Seiten zu eigen sind (oben, unten u. s. w) auf Grund der verschiedenen

---

[1]) Die Mutakallimûn stellten in diesem theologischen Sinne die Lehre der atomistischen Zusammensetzung der Körper und die der Leugnung der natürlichen Ursachen auf.

[2]) Wörtlich: „in der Aussage". Der in der realen Außenwelt existierende Körper besitzt also eine „Naturkraft" und kausales Wirken.

[3]) Wörtlich: „dem Prädikate". Betrachtet man diese Begriffe in sich, so schließen sie die Unendlichkeit nicht aus.

[4]) Avicenna will diejenigen Momente aus dem Begriffe des Körpers ausscheiden, die nicht sein eigentliches Wesen ausmachen. Zu diesen gehört die Vielheit der Flächen. Sie ist deshalb unwesentlich, weil sie einer großen Gruppe von Körpern, den Kugeln, nicht zukommt. Wenn ferner den Körpern, d. h. omnibus et ubique, eine Fläche eigen ist, damit „sie in der realen Natur des Körpers" in die Erscheinung treten können, so ist damit nur ein proprium, noch nicht eine essentielle Bestimmung angegeben.

[5]) Die Dreizahl charakteristisch verschiedener Dimensionen ist ebensowenig eine essentielle Bestimmung des Körpers; denn Höhe, Breite und Länge des Würfels können z. B. beliebig vertauscht werden, sind also nicht charakteristisch verschieden, ohne daß der Würfel deshalb aufhörte, ein Körper zu sein.

Richtungen des Weltalls (Norden, Süden u. s. w.). Er besitzt dann also (wenn er nicht durch diese Seiten bestimmbar ist, wie z. B. die oberste Sphäre, die kein „oben" hat) Länge, Breite und Tiefe in einer anderen Weise (wörtlich: secundum aliam rationem). (Die Seiten und Richtungen sind daher keine wesentlichen Bestimmungen des Körpers) selbst dann, wenn es unumgänglich ist, daß ein Körper entweder der Himmel selbst oder innerhalb der Sphäre des Himmels ist.

Wie es aus dem Dargelegten einleuchtet, ist es nicht erforderlich, daß der Körper aktuell drei Dimensionen habe in der Weise, wie die verschiedenen Begriffe der drei Dimensionen gewöhnlich verstanden werden,[1]) damit er aktuell ein Körper sei. Wenn sich nun die Sache so verhält, wie können wir da gezwungen sein, drei Dimensionen, die aktuell im Körper existieren (und voneinander unterschieden sind), als Bedingung dafür anzunehmen, daß er ein Körper sei. Die oben erwähnte definitio descriptiva[2]) des Körpers besagt vielmehr, daß er eine Substanz sei, in der du von irgend einem beliebig gewählten Ausgangspunkte aus eine Dimension annehmen kannst. Diese Dimension, die du zuerst in den Körper hineinlegst, möge z. B. die Länge sein. Sodann kannst du eine weitere Ausdehnung annehmen, die jene erste rechtwinklig schneidet. Diese zweite ist dann die Breite. Ferner kannst du eine dritte Dimension annehmen, die die beiden vorhergehenden rechtwinklig schneidet und die alle drei in einem Orte zusammentreffen.[3]) Du kannst nun keine in gleicher Weise sich verhaltende, (zu allen drei vorhandenen) senkrecht stehende weitere Dimension konstruieren, die verschieden wäre von diesen dreien. Daß der Körper mit dieser Eigenschaft behaftet sei, ist dasjenige, was man bezeichnen will, wenn man den Körper breit und tief nennt. Nur in diesem Sinne ist die Redeweise zu verstehen, die besagt, der Körper sei dasjenige, was sich nach allen Dimensionen teilen lasse.[4]) Dieselbe

---

[1]) d. h. in dem Sinne, daß die Dimensionen sich als Länge, Breite und Höhe charakteristisch unterscheiden, sind sie also nicht essentielle Bestandteile des Körpers.

[2]) Avicenna nennt also die Bestimmung des Körpers als einer Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, nicht eine eigentliche Definitio.

[3]) Die Bestimmung der einzelnen Dimensionen als Länge, Breite und Tiefe ist demnach subjektiv, freilich cum fundamento in re.

[4]) Der arab. Ausdruck bezeichnet sowohl divisus als auch divisibilis.

bedeutet nicht, daß er aktuell geteilt sei, indem die Teilung vollständig durchgeführt wäre, sondern nur, daß der Körper so beschaffen sei, daß man diese Teilung an ihm ausführen „kann".

Dementsprechend muß der Körper definiert werden als Substanz, deren Wesensform sich so verhält (daß sie die drei Dimensionen in der oben erwähnten Weise annehmen kann). Durch diese Wesensform ist der Körper (zunächst) das, was er (als Körper) ist.[1] Alle Dimensionen, die im Körper innerhalb seiner Grenzen angenommen werden, auch die Grenzen des Körpers, seine Gestalten[2] und Lagen sind folglich Dinge, die nicht integrale Bestandteile[3] seines Wesensbegriffes ausmachen. Sie folgen vielmehr (in ontologischer und logischer Ordnung) auf seine Substanz. Das eine oder andere von ihnen haftet manchmal einigen oder auch allen Körpern (der betreffenden Art) beständig an.[4] Manchmal haftet auch eines oder auch mehrere von ihnen einer Gruppe von Körpern nicht an. Wenn du z. B. ein Stück Wachs nimmst und ihm eine bestimmte Gestalt gibst, so erhält es innerhalb dieser Grenzen in aktueller Weise bestimmte Dimensionen, die eine gewisse Zahl und gewisse Endpunkte haben. Veränderst du dann diese Gestalt, so bleibt von den Dimensionen nichts aktuell bestehen, als dasselbe Individuum[5]) behaftet mit demselben Endpunkte und demselben Maße (wie in der ersten Gestalt). Es sind vielmehr andere Dimensionen entstanden, die sich numerisch (nicht spezifisch) von jenen ersten unterscheiden.

Diese Dimensionen gehören demnach in die Kategorie der Quantität.[6] Wenn es nun einen Körper gibt, wie z. B. die Himmelssphäre, dem bestimmte Dimensionen in einer immer sich gleichbleibenden Weise[7] zukommen, so haftet ihm diese

---

[1]) In dem Begriffe der substantia corporea sind also die Dimensionen noch nicht enthalten. Diese verhalten sich demnach zum Wesensbegriffe wie propria.

[2]) Den Plural setzt Avicenna hier in der Absicht, um hervorzuheben, daß die vielfach wechselnden Gestalten sicherlich nicht das unveränderliche, ewig sich gleichbleibende und einfache Wesen bilden können.

[3]) Cod. c Gl.: „Teile seines Wesensbegriffes".

[4]) Im ersteren Falle bilden sie Akzidenzien, im letzteren propria.

[5]) Es ist die individuelle Dimension, nicht das Individuum des Körpers gemeint.

[6]) Sie sind also, weil die Quantität ein Akzidens ist, accidentia accidentis.

[7]) Wörtlich: „eine Art von Dimensionen".

Bestimmung nicht an, weil er ein Körper ist,[1]) sondern wegen einer anderen Natur und Beschaffenheit, die die Aufgabe hat, die Vollkommenheiten dieses Körpers, die in zweiter Ordnung kommen, zu erhalten. (Als Vollkommenheit erster Ordnung gilt das Wesen selbst, als solche zweiter Ordnung sind die Akzidenzien zu betrachten, die das Wesen bereits voraussetzen. Die Beständigkeit der Dimensionen gilt demnach als ein Akzidens der Sphäre.) Das eigentliche Wesen der Körperlichkeit ist die Wesensform der Kontinuität, die aufnahmefähig ist für die Art und Weise der drei Dimensionen,[2]) die wir oben

---

[1]) Gehörten sie zum Wesen des Körpers, dann müßten alle Körper diese Bestimmung besitzen.

[2]) Hawârizmi (um 990) definiert: „Der Naturkörper ist das Ding, das Quantität besitzt, dem Eindringenden Widerstand entgegensetzt und in seiner ihm zukommenden Zeit aktuell existiert. Der mathematische Körper ist der innerlich vorgestellte, der in der Phantasie seinen Bestand hat und nur begrifflich-logisch vorgestellt wird". Gorgânî 1413 † (ed. Flügel S. 79) hat die Definition Avicennas angenommen, da er nicht die tatsächlich bestehenden Dimensionen, sondern die Aufnahmefähigkeit für dieselben als Wesen des Körpers angibt: „Der Körper ist eine Substanz, die aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen". Fârûqi 1745 † (Dictionary S. 256) nimmt in seiner Definition auf dieses Kapitel Bezug: „Bei den Gelehrten bezeichnet ‚Körper' als gemeinsamer Terminus zwei Begriffe. Der eine ist der Naturkörper, so genannt, weil die Naturwissenschaft ihn untersucht. Man definierte ihn als Substanz, in der man drei Dimensionen, die sich rechtwinklig schneiden, annehmen kann. In seiner Definition richtete man ein besonderes Augenmerk auf die (Möglichkeit der) Annahme, nicht auf die reale Existenz (der drei Dimensionen), weil die sich rechtwinklig schneidenden Dimensionen vielfach nicht real und aktuell im Körper existieren, z. B. in der Kugel, dem Zylinder und dem Kegel, die runde Gestalt haben. Existieren dieselben aber aktuell in ihm, wie z. B. im Würfel, so besteht seine Körperlichkeit nicht durch die Hinsicht auf jene Dimensionen, die in ihm real sind; denn manchmal hören sie auf, zu existieren, indem dennoch die körperliche Natur in ihrer Individualität bestehen bleibt. Man begnügte sich daher mit der Möglichkeit der Annahme; denn das Wesen der Körperlichkeit ist nicht die aktu ausgeführte Annahme der Dimensionen, so daß der Körper das esse corpus verlöre, wenn diese nicht in ihm angenommen würden. Ihr Wesen ist vielmehr die Möglichkeit der Annahme, sei es, daß dieselbe aktuell stattfindet oder nicht. Du stellst dir die Annahme dieser sich schneidenden Dimensionen dadurch vor, daß du im Körper irgend eine in beliebiger Richtung konstruierst. Dies ist die Länge; dann eine andere in einer beliebigen Richtung von den zwei noch übrigbleibenden, so daß sie die erste rechtwinklig schneidet. Dies ist die Breite, sodann eine dritte, die diese beiden in rechten Winkeln schneidet. Dies ist die Tiefe." „Der zweite Begriff ist der mathematische

dargetan haben. Dieser Begriff (der drei noch undeterminierten und noch nicht aktuell unterschiedenen Dimensionen) ist verschieden von dem des Maßes (das einen Körper aktuell determiniert) und verschieden von der Körperlichkeit, die dem mathematischen Körper zukommt (in welchem die drei Dimensionen ebenfalls bestimmt sind). Denn dieser Körper, insofern ihm diese bestimmte Wesensform (ein Kontinuum zu sein) zukommt,

---

Körper. Man definierte ihn als Quantität, die aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen, die sich in rechten Winkeln schneiden. Der Unterschied zwischen dem mathematischen und dem natürlichen Körper ist offenkundig. Du kannst z. B. einem Stücke Wachs verschiedene Gestalten geben, in denen die Ausdehnung der Flächen immer eine andere wird. Dadurch wird auch der mathematische Körper vervielfältigt. Der Naturkörper bleibt aber in allen diesen Gestalten ein und derselbe. Wollte man beide Begriffe in eine definitio descriptiva zusammenfassen, so könnte man sagen, der Körper ist dasjenige, das aufnahmefähig ist für die Annahme der sich rechtwinklig schneidenden Dimensionen. Die Nennung der Substanz und der Quantität (die Unterschiede des natürlichen und mathematischen Körpers) unterblieben also." „Die Dimensionen sind für den Naturkörper ein proprium, für den mathematischen Körper ein Wesensbestandteil. Kurz das Angeführte ist eine definitio descriptiva des Körpers, nicht eine wesentliche (eigentliche) Definition; denn die Bestimmung der Dimensionen ist entweder nicht existierend — und dann kann sie keinen wesentlichen Bestandteil des Körpers bilden, der zu den realen Substanzen der Außenwelt gehört — oder existierend. Sie existiert dann d u r c h den Körper. Dann ist sie also Akzidens. Dieses verleiht der Substanz nicht den Bestand und kann deshalb keine Differenz sein." „Die erste Materie ist nicht durch sich, sondern durch Vermittlung der Wesensform aufnahmefähig für die drei Dimensionen." Dadurch unterscheidet sie sich von dem Körper. — Vgl. Thomas, Sum. theol. I 18, 2c: Hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo, quod in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen „corpus" ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Arist. *π. ουράνου* 268 a 7: *σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετόν, μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν γραμμή, τὸ δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, τὸ δ' ἐπὶ τρία σῶμα, καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρὶς πάντῃ*; ib. 274 b 19: *ἀλλὰ σῶμα ἦν τὸ πάντῃ διάστασιν ἔχον.* 284 b 24 bezeichnet Arist. die Dreiheit der Dimensionen als eine wesentliche Bestimmung nur des vollkommenen Körpers. Der Unterschied der Betrachtungsweisen ließe sich demnach formulieren Thomas (Sum. theol. I 3, 1 ad 1): corpus enim est, quod habet trinam dimensionem. Avicenna: corpus est substantia, quae potest habere trinam dimensionem. Der Unterschied beider Definitionen ist jedoch unbedeutend; denn beide kommen in dem Gedanken überein, daß der Körper eine Substanz sei, die drei an und für sich noch nicht determinierte Dimensionen besitzt.

unterscheidet[1]) sich noch nicht von einem anderen Körper, indem er (auf Grund der genannten Wesensform) größer oder kleiner wäre, noch auch dem anderen dadurch gliche, daß er eine gleiche Größe besäße, durch den der andere wie durch eine Einheit gemessen würde oder eine Einheit für die zahlenmäßige Bestimmung des anderen bildete, mit ihm übereinstimmte in irgend einer Beschaffenheit oder von ihm verschieden wäre. (Alle diese Bestimmungen sind in der Wesenheit des Körpers als Körper noch unbestimmt gelassen.) Sie kommen dem Körper aktuell vielmehr nur dadurch zu, daß in ihm eine Maßbestimmung ausgeführt wird, und dadurch, daß ein wirklicher Teil von ihm seine Größe in Zahlen bestimmt.[2]) Diese Betrachtungsweise kommt dem Körper zu in Verschiedenheit[3]) von der anderen Betrachtungsweise, die nur seine Körperlichkeit berücksichtigt, die wir erwähnt haben. Diese Dinge haben wir dem Leser bereits an einem Orte[4]) breit auseinandergesetzt, auf den er zur Aufklärung des hier Ausgeführten zurückgreifen möge. Deshalb (weil die Größe der Ausdehnung nicht wesentlich ist) kann derselbe Körper auf dem Wege des Erhitzens und Abkühlens sich verflüchtigen oder dichter werden (also ein größeres oder geringeres Volumen einnehmen. Dies wäre unmöglich, wenn Dimensionen bestimmter Größe dem Körper wesentlich wären). Daher ist auch die Ausdehnung seiner körperlichen Natur vielgestaltig, während jedoch diese seine körperliche Natur selbst, die wir erwähnt haben (und die in der Kontinuität besteht), immer die gleiche bleibt.[5]) Daher ist der Naturkörper eine Substanz, die ausgestattet ist mit dieser Eigenschaft (d. h. sie besitzt diese Bestimmung sich verflüchtigen oder verdichten zu können und bestimmte Dimensionen zu besitzen nicht als Wesensbegriff, sondern als „Eigenschaft“, die dem Wesen inhäriert).

---

[1]) Wenn die genannte Bestimmung die einzelnen Körper nicht unterscheidet, sondern ihnen allen gemeinsam ist, dann hat sie als das eigentliche Wesen, als die alle umfassende Artbestimmung zu gelten.

[2]) Diese Bestimmung ist also eine Determinierung des in der Wesensform noch undeterminiert gelassenen.

[3]) Die aufgezählten sekundären Bestimmungen kommen dem Körper nicht auf Grund seines Wesens, der kontinuierlichen Ausdehnung, zu.

[4]) Naturw. I, Teil I und IV.

[5]) Wörtlich: „nicht vielgestaltig ist, noch sich verändert“. Das Wesen ist wie die Wahrheit ewig und unveränderlich.

Definition des mathematischen Körpers.

Was aber den mathematischen Körper angeht, so bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke die Wesensform dieses (physischen Körpers), insofern er bestimmte Grenzen und Größenverhältnisse hat und in der Seele, nicht in der realen Außenwelt existiert (also nur als logischer Begriff zu bezeichnen ist). Oder wir bezeichnen mit diesem Ausdrucke auch die Ausdehnung und Maßbestimmung der Substanz, die Kontinuität besitzt in der eben angegebenen Eigenschaft, insofern sie nämlich eine fest umgrenzte Kontinuität[1]) besitzt, sei es als Begriff in der Seele oder (als realer Körper) in einer Materie. Daher verhält sich der mathematische Körper so, als ob er in seinem eigenen Wesen ein Akzidens dieses (physischen) Körpers wäre, dessen Natur wir dargelegt haben. Die Fläche ist seine Grenze und die Linie ist die Grenze dieser seiner Grenze.

Die Widerlegung der Atomistik.

Über beide werden wir später noch ausführlicher sprechen.[2]) (Jetzt) wollen wir betrachten, wie die Kontinuität den mathematischen und wie sie den physischen Körpern zuzusprechen ist. Daher lehren wir erstens: es gehört zu den natürlichen Eigenschaften der Körper, daß sie teilbar sind. Um dieses zu beweisen genügen die Daten der sinnlichen[3]) Erfahrung nicht; denn jemand könnte folgenden Einwand machen: keiner derjenigen Körper, die Objekte sinnlicher Erfahrung sind, ist ein absolut einziger und einfacher[4]) Körper (der nur den „reinen" Wesensbegriff des Körpers in sich trüge). Sie sind vielmehr aus vielen

---

[1]) Das Objekt der Geometrie und Stereometrie besteht also in abstrakt aufgefaßten Dimensionen, die sich an und für sich indifferent dazu verhalten, ob sie als psychische Inhalte und logische Begriffe oder als physische Realitäten aufgefaßt werden sollen. Diese Distinguierung ist zu vergleichen mit der Auffassung Avicennas betreffs der universalia als indifferent für das esse in multis und das esse unum. Die scharf präzisierte Betrachtung des Begriffes in sich führte in beiden Fällen zu derselben Auffassung.

[2]) Metaph. III, 9.

[3]) Cod. c Gl.: „Man muß vielmehr zu unkörperlichen, psychischen Inhalten greifen".

[4]) Est corpus perfecte „unum". Der Terminus „unum" ist hier in dem Sinne von „einfach" zu verstehen, wie die Gegenüberstellung im folgenden zeigt.

Körpern zusammengesetzt. Damit wäre der andere Einwand verbunden, daß die einfachen Körper nicht sinnlich wahrnehmbar seien und daß sie in keiner Weise geteilt werden könnten. Diese Schwierigkeiten haben wir schon durch Beweise, die in den Bereich der Naturwissenschaften gehören,[1]) und besonders in der einfachsten Art und Weise der Widerlegung als falsch erwiesen. Es ist die Art und Weise desjenigen, der auf Grund der äußeren Gestalten eine Verschiedenheit der Körper herbeiführen will.[2]) Wenn nun jemand den Einwand erhöbe, daß die Naturen der Körper und ihre Gestalten sich einander „gleichen“,[3]) so müssen wir seine Lehren und seine Ansicht durch eine Lehre unsererseits widerlegen. Daher lehren wir: wenn jemand den kleinsten Körper herstellt, der keine Teilung weder der Möglichkeit noch der Aktualität nach mehr zuläßt, so daß er sich schlechthin wie ein Punkt verhält, dann gilt von diesem Körper sicherlich ebenso[4]) wie von dem Punkte, daß aus ihm unmöglich ein sinnlich wahrnehmbarer Körper durch Zusammensetzung entstehen kann.[5]) Verhält es sich nun

---

[1]) Naturw. I, Teil III, 12.

[2]) Diese Lehre bezeichnet die Ausdehnung und Teilbarkeit als Wesensbestimmungen des Körpers. Ein Atom, also ein Körper, der weder Ausdehnung noch Teilbarkeit besäße, ist dabei undenkbar.

[3]) Cod. d Gl.: d. h. „Verschiedenheit“ des Wesens bei Übereinstimmung in Akzidenzien. Die Gestalten stehen in notwendiger Beziehung zu den Wesenheiten. Die Verschiedenheit der Körper wird durch die Verschiedenheit der Ausdehnung nicht genügend erklärt, da diese nur Akzidens ist. Die Verschiedenheit muß im Wesen, in der „Natur“ begründet sein. Zwei unausgedehnte Körper können sich daher sehr wohl unterscheiden — so die Verteidigung der Atome gegen das oben Angeführte.

[4]) Wörtlich: „das Seinsgesetz dieses Körpers ist identisch mit dem Gesetze, das von dem Punkte gilt, und besagt, daß u. s. w.“.

[5]) Vgl. zu dieser Lehre Arist. 232 a 24: *δέδεικται γὰρ ὅτι ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναί τι συνεχές, μέγεθος δ' ἐστὶν ἅπαν συνεχές*; 233 b 16: *φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπίπεδον οὔτε ὅλως τῶν συνεχῶν οὐθὲν ἔσται ἄτομον*; ebenso 315 b 26 bis 317 a 17. Die Zeit ist ebensowenig wie der Körper in Atome zerlegbar, Physik 263 b 27: *οὐχ οἷόν τε εἰς ἀτόμους χρόνους διαιρεῖσθαι τὸν χρόνον.* Thomas Sent. II, d. 14, 1, art. 1 ad 4: Ad quartum dicendum quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura consistentium est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione . . . et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri est secundum quod materia stat sub forma ignis. Die letzten Bestandteile der Analyse sind also nicht die Atome,

aber (betreffs der aktuellen und potentiellen Teilung der kleinsten Körper) nicht so, sondern ist das Atom in sich selbst so beschaffen, daß ein Teil von dem anderen abgesondert werden könnte — dabei wäre jedoch die Ausführung der Trennung dieser beiden Teile,

---

sondern die Materie und die Wesensform. — Fârûqî (S. 186) definiert: „Atom ist der Teil, der nicht mehr teilbar ist. Er wird auch Einheit der Substanz genannt. Seine Definitio lautet: es ist eine Substanz, die räumliche Lage (situs) besitzt, die Teilung weder durch Schneiden noch durch Brechen, weder in der Vorstellung noch auch der Supposition (des Geistes) irgendwie zuläßt. Die Mutakallimûn behaupteten die Existenz dieser Atome, andere Gelehrte leugneten sie. Die Substanz vertritt in der Definition die Stelle des Genus. Ein Punkt kann sie nicht sein (oder der „Punkt" bildet keinen Teil der Definition), weil dieser Akzidens ist. Der Ausdruck „räumliche Lage habend" bedeutet: „aufnahmefähig für den sinnlichen Hinweis" (der sich auf dieses Individuum da, *τὸ τόδε τι*, richtet); oder er bedeutet: „dem Wesen nach einen Raum erfüllend". Dadurch gehört sie nicht in den Bereich der unkörperlichen Dinge nach der Ansicht derer, die die Existenz solcher annehmen; denn diese lassen weder einen sinnlichen Hinweis noch die Raumerfüllung zu. Der Ausdruck „die die Teilung nicht aufnimmt" schließt den Körper aus. Der Ausdruck „in keiner Weise zuläßt" entfernt (aus dem Begriff des Atoms) die Linie und die Fläche, die substanzartig sind, da sie die Teilung in gewisser Richtung zulassen. Die Teilung in der Vorstellung ist nach der inneren Vorstellung und individuell, die der Supposition ist die nach Maßgabe des Verstandes und universell. Man bringt die verstandesmäßige Teilung in die Definition hinein, weil die innere Vorstellung manchmal es nicht vermag, sich das präsent zu machen, was sie zerlegt wegen seiner Kleinheit oder weil sie den ganzen Umfang dessen nicht umspannt, was unendlich ist (und gerade die unendliche Teilbarkeit sollte ausgeschlossen werden). Die intellektuelle Supposition aber stößt nicht auf eine Grenze (wörtlich: hält nicht ein), weil sie die universalia denkt, die das Kleine und Große, das Endliche und Unendliche umfassen. So der Kommentar der Hinweise (Išârât, verfaßt von Fahr addîn er Râzî 1209 †. Die „Hinweise" wurden veröffentlicht von J. Forget, Leide 1892. Le livre des théorèmes et des avertissements). Wendest du nun ein: die Existenz eines Dinges, das der Verstand nicht mehr per suppositionem teilen kann, ist nicht vorstellbar, so antworte ich: wenn man die Aufnahmefähigkeit für die verstandesmäßige Teilung leugnet, so bedeutet dies, daß der Verstand die Teilung in dem Atome nicht zuläßt, nicht als ob er dieselbe nicht mehr ausführen, d. h. denken und innerlich erfassen könnte. Dies ist nicht unmöglich. Der Verstand kann alle Dinge supponieren und sich vorstellen, sogar die Existenz von Unmöglichkeiten und die Nichtexistenz seiner selbst. Kurz dieser Ausdruck bezeichnet die negative (wörtlich: die entfernende) Supposition, nicht die Neues erfindende, noch die universellste, die diese beiden in sich begreift. „Atom" bezeichnet auch die Ursache der Wesenheit — es wird auch Element genannt —, ferner einen Teil der 360 Grade des Kreises, auch die kleinere Zahl, die in der größeren restlos aufgeht." Gorgânî definiert (S. 78): „Der unteilbare Teil ist eine Substanz,

die per suppositionem in der inneren Vorstellung trennbar sind, unmöglich[1]) — dann lehren wir: das Verhältnis des einen Teiles zum anderen im Atome ist (im angenommenen Falle) verschieden von dem Verhältnisse, in dem ein Teil[2]) eines realen Körpers zum anderen steht, indem die beiden Teile[2]) des Körpers sich nicht (in gleicher Weise wie im Atome) zusammenschließen,[3]) während die beiden Teile des Atomes sich nicht (in gleicher Weise wie im Körper) voneinander trennen. Diese Verschiedenheit hat nun notwendigerweise ihr Fundament entweder in der Natur des Dinges und seiner Substanz oder in einer äußeren Ursache,[4]) die verschieden ist von der Substanz und der Natur.[5]) Im ersteren Falle ist die Ursache entweder eine solche, die der Natur und der Substanz das aktuelle Bestehen verleiht — so verhält sich die Wesensform zur Materie, das Substrat zu dem „Akzidens"[6]) — oder eine solche, die nicht diese Funktion ausübt. Verleiht nun die Ursache ihrem Substrate nicht das Bestehen, dann ist es

---

die Lage besitzt und die Teilung in keiner Weise zuläßt, weder in der Außenwelt noch in der Vorstellung oder der begrifflichen Supposition. Die Körper werden aus diesen einzelnen Substanzen zusammengesetzt, indem die eine zur anderen hinzutritt".

[1]) Es handelt sich also um potentielle, nicht um aktuelle Teile. Diese Potentialität ist jedoch ganz eigener Natur: sie kann nie aktualisiert werden. Die Teile des „Atomes" verhalten sich also anders als die Teile des Kontinuum, die auch potentiell sind, aber aktualisiert werden können. — Die Aktualität der Teile des Atomes muß ausgeschlossen werden, weil das Atom nach der Annahme der aktuell kleinste Teil des Körpers ist. Eine weitergehende Teilung ist also nur noch potentialiter et suppositive möglich. Dabei ist es jedoch sicherlich nicht die Meinung Avicennas, diese Potenz, die nicht aktualisierbar ist, sei ohne jedes fundamentum in re und sei eine rein subjektive und willkürliche Annahme; denn im Wesen der realen Körper könnte diese Potenz in der Tat begründet sein. Daß sie nicht aktualisierbar ist, wäre dann auf ein „Akzidens" zurückzuführen.

[2]) oder: Atome.

[3]) Die Teile des kontinuierlichen Körpers sind aktuell trennbar, die des Atomes aber nicht. Wenn daher auch beide der Potenz nach vorhanden sind, so stehen sie doch nicht in demselben Verhältnisse zueinander.

[4]) Cod. c Gl.: d. h. die Ursache der Trennung.

[5]) Natur, φυσις, bezeichnet die im Körper vorhandene Kraft, die die Ursache für die Funktionen und Wirkungen des Körpers ist. Vgl. dazu Avicenna, Naturw. I. Teil, I, 5.

[6]) Unter Substrat ist hier ein in sich noch unreales substratum primum zu verstehen, das durch das ihm „akzidentell" zukommende, also nicht durch ein Akzidens im eigentlichen Sinne, erst subsistierend wird.

von seiten der Natur und der Substanz des Dinges (die bereits in sich subsistieren) möglich, daß zwischen beiden (Teilen des Atomes) eine Vereinigung stattfindet, die auf die Trennung folgt, und eine Trennung, die auf die Vereinigung folgt.[1]) Die körperliche Natur (des Atomes) ist dann also in sich betrachtet aufnahmefähig für eine Teilung. Trifft nun diese Teilung nicht ein, so liegt der Grund dafür in einer äußeren Ursache (deren Wirken im Verhältnis zur Substanz des Dinges ein Akzidens ist). Dies möge als Ausführung in der uns hier beschäftigenden Frage genügen.

Wenn diese Ursache nun jedem einzelnen Teile sein Bestehen verleiht, indem sie entweder in seine Natur und seine Wesenheit als konstituierender Bestandteil eintritt oder indem sie durch das Verleihen der Existenz dem Dinge auch das aktuelle Bestehen gibt, ohne einen inneren Teil seiner Wesenheit zu bilden — es bleibt also dann eine reale Verschiedenheit bestehen — so ergibt sich unmittelbar, daß diese Körper (die Teile des Atomes) der Substanz nach verschieden sind, ohne daß jene Philosophen dieses lehren. Zweitens ergibt sich, daß diese (Art der Zusammensetzung) für die körperliche Natur (in sich betrachtet, die den Teilen zukommt) nicht unmöglich ist. Eine solche Unmöglichkeit tritt nur ein infolge einer Wesensform, die das Genus des Körpers zur Art bestimmt. Diesem widersprechen wir aber nicht. Es ist nämlich (im Werdeprozesse des Dinges) möglich, daß zu der körperlichen Natur eine bestimmte Realität hinzutritt, die diesem Körper den Bestand als eine solche Art verleiht, die dann keine weitere Teilung,[2]) noch eine Verbindung mit einem anderen Körper[3]) zuläßt. Dieses lehren wir von der Himmelssphäre.[4]) Was wir an diesem Orte der Metaphysik

---

[1]) Die Teile des Atomes beständen dann nicht mehr rein potentiell, sondern auch aktuell, was der ersten Annahme von kleinsten Teilen widerspricht.

[2]) Eine weitere Teilung könnte in Individuen stattfinden, die den Umfang der Art bilden. Dies ist für die himmlischen Körper unmöglich; denn die Sonne z. B. erfüllt die gesamte Materie, die für die essentia solis aufnahmefähig ist. Daher kann keine zweite Sonne existieren. Ebensowenig kann die quinta essentia der himmlischen Materie eine Zerlegung in Teile zulassen, obwohl dieselbe per suppositionem denkbar ist.

[3]) oder: „noch die Kontinuität ab alio"; denn er besitzt sie a se.

[4]) Thomas Sent. II, d. II, q. 2, 2c: Respondeo dicendum quod cum omnes res determinantur a fine, oportet conditiones coeli empyrei (der feurigen

(betreffs des angeregten Problems) für erwähnenswert halten, ist, daß die Natur des Körpers als solche jenes (die Teilung) nicht hindert.

Daher sagen wir zunächst: bereits haben wir festgestellt, daß die körperliche Natur als solche aufnahmefähig[1]) ist für die Teilung. Daher liegt es in der Natur der Körperlichkeit, daß sie eine Teilung annehmen kann. Es ist also klar, daß die Wesensform des Körpers und der Dimensionen in einem Dinge Bestand hat.[2]) Der Grund dafür ist der, daß diese Dimensionen — nämlich die kontinuierlichen Verbindungen[3]) selbst oder ein reales Ding, das dieser kontinuierlichen Ausdehnung wie ein Akzidens zukommt entsprechend dem, was wir später[4]) ausführen werden — nicht solche Dinge sind, denen die Kontinuität nach Art eines Akzidens zukommt. (Sie ist vielmehr ihre Wesensform; s. oben

---

Umgebungssphäre) accipere secundum quod convenit statui bonorum (der Seligen) propter quod factum est; et quia illi sunt in plena participatione aeternae lucis(!) et quietis et aeternitatis, ideo decet caelum empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse; ib. d. 12, 1, 1c: Super hoc (materia corporum) invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim (sufficientia lib. I, cap. 3 wohl Naturw. I. Teil, I, 6 und II. Teil, I, 2) videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quae cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in principio Caeli et mundi et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una, inveniatur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa potens eam in actum reducere; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non inveniatur aliqua potentia naturalis activa quae substantiam coeli in actum alterius formae reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali eius (coeli) scilicet circulari, non est aliquid contrarium, oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum. Vgl. Arist. 270 b 15: *οὐδὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ᾽ ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐδέν.* Metaph.: *ἀΐδιος ὁ πρῶτος οὐρανός* (und 286 a 10): *σῶμά τι θεῖον.* Fârûqî (Dictionary S. 1134): „Die Himmelssphäre ist die in kreisförmiger Bewegung ewig aus ihrem Wesen (per se) bewegte Sphäre“.

[1]) Wörtlich: „nicht aufnahmeunfähig ist“. Das Atom wäre also kein Körper.

[2]) Wenn dieselben einem Dinge eigen sind, dann bilden sie Teile der Wesenheit, die dem Dinge „das Bestehen“ verleihen.

[3]) Cod. c Gl.: d. h. das körperliche Volumen.

[4]) Siehe Abh. III, 4 und 9.

die Definition des Körpers.) Denn der Ausdruck „Dimensionen" ist ein Ausdruck für die kontinuierlichen Quantitäten selbst, nicht für die wirklichen Dinge, denen die Kontinuität nach Art eines Akzidens zukommt. Nun aber kann das Ding, das in sich die Kontinuität selbst ist (die Dimensionen) oder das in seinem Wesen kontinuierlich ist, unmöglich in sich selbst bestehen bleiben, wenn die Kontinuität in Wegfall kommt.[1]) Wenn nämlich die Kontinuität irgend einer Dimension in ihre Bestandteile zerlegt wird, dann wird die bestimmte Dimension vernichtet und es entstehen zwei andere Dimensionen. Ebenso verhält es sich umgekehrt: wenn eine neue Kontinuität auftritt,[2]) d. h. jenes Kontinuum, das eine Differenz[3]) bezeichnet, nicht ein Akzidens — an einem anderen Orte[4]) haben wir dieses bereits auseinandergesetzt — dann tritt auch eine andere Dimension auf und zugleich verliert jeder einzelne der beiden Teile (die zu einem Kontinuum zusammentreten) das, was in seiner (früheren) Eigentümlichkeit lag.[5]) So existiert also in den Körpern etwas, was Substrat für die Kontinuität, die Teilbarkeit und die bestimmt abgegrenzten Größen ist, die der Kontinuität als Akzidenzien zukommen. Ferner: der Körper als solcher besitzt die Wesensform der Körperlichkeit. Er ist also in aktueller Weise ein Ding. Insofern er aber ausgestattet ist mit Dispositionen[6]) in irgend welcher Weise, ist er der Möglichkeit nach (ein Ding). Nun aber besteht das Ding[7]) nicht in der Weise, daß es der Möglichkeit nach etwas[8])

---

[1]) Die Dimensionen des Körpers können also nicht aus Atomen bestehen, da diese die Dimension zu einer diskontinuierlichen machen würden, d. h. ihr eigenstes Wesen aufhöben. Aus Atomen kann nur eine quantitas discreta entstehen.

[2]) Wenn zwei Dimensionen zu einem Kontinuum verbunden werden, wird das Wesen der früheren Dimensionen vernichtet.

[3]) Nur solche Dinge kommen in Betracht, in denen die Kontinuität Wesensbestandteil ist.

[4]) Naturw. I. Teil, III, 1 und 2.

[5]) Ein formelles Prinzip ging verloren. Dennoch bleibt etwas anderes übrig. Neben der Form muß es also eine Materie geben.

[6]) Der Prozeß des Werdens zeigt, daß im Körper Dispositionen zur Aufnahme anderer Wesensformen vorhanden sein müssen. Das Subjekt dieser Dispositionen kann nicht die Wesensform sein. Neben dieser existiert also ein anderes Prinzip im Körper, die Materie.

[7]) Cod. c: d. h. dasselbe Ding.

[8]) Der Potenz nach ist also der Körper noch nicht ein Etwas, noch nicht ein Seiendes; sonst würden in dem wirklichen Körper zwei selbständig Seiende zusammentreffen, also keine einheitliche Natur entstehen.

ist und der Wirklichkeit nach etwas anderes. Die Möglichkeit besteht demnach für den Körper nicht, insofern er die Wirklichkeit besitzt.[1]) Daher verbindet sich die Wesensform des Körpers mit einem anderen Dinge, das verschieden ist von dem Körper,[2]) insofern er eine Wesensform ist (d. h. besitzt). Der Körper ist also eine Substanz, die zusammengesetzt ist aus einem Dinge, durch das ihr die Potenz zukommt, und aus einem anderen Dinge, durch das ihr die Aktualität zuteil wird. Dasjenige, durch das der Körper die Aktualität besitzt,[3]) ist seine Wesensform,[4]) und

---

[1]) In der Potentialität ist der Körper durchaus ohne Aktualität, und auch logisch gilt: insofern man den Körper als in potentia betrachtet, schließt man die ἐντελέχεια aus.

[2]) oder: das darin verschieden ist von dem ersten, daß dieses seine Wesensform ist.

[3]) oder: dasjenige, wodurch der Körper „actu" ist.

[4]) Vgl. Fârûqî (Dictionary S. 829): „Form bezeichnet in der Terminologie der Gelehrten und anderer viele Begriffe: 1. Die Qualität, die im Verstande wirklich wird. Sie ist ein Organ und ein Spiegel, um das zu erschauen, was eine Form besitzt (die Dinge). Sie ist ein Abbild und Gleichnis, das dem Bilde im Spiegel ähnlich ist. 2. Dasjenige, wodurch ein Ding als in sich bestimmt und von anderen sich unterscheidend auftritt, allgemein genommen, sei es in der Außenwelt oder im Geiste. Sie bezeichnet Körper und Begriffe. So sagt man: dies ist die Form der Frage, die Form dieses Zustandes (d. h. sein Wesen). Form Gottes bezeichnet sein Ihm eigentümliches Wesen, das frei ist von Ähnlichkeit mit irgend einem Dinge außer Ihm. 3. Die gedankliche Form, d. h. das Gewußte, das sich im Verstande deutlich unterscheidet (d. h. bewußt wird). Es bezeichnet die Wesenheit, die in einer schattenhaften Existenz wirklich ist, d. h. einer gedanklichen. Die Dinge sind in der Außenwelt Individua, im Geiste Formen (der Erkenntnis). Letzteres muß als existierend angenommen werden, weil das im Geiste Wirkliche in intelligibeler Weise determiniert werden muß, um es von den anderen Erkenntnissen zu unterscheiden. Die gedanklichen Wesensformen, seien es nun die universellen, die Begriffe, oder die individuellen, die Vorstellungsbilder sinnlicher Dinge, sind den Wesensformen der Außenwelt vollständig gleich in der Wesenheit (dem Inhalte) selbst. Sie unterscheiden sich von ihnen in den notwendigen Akzidenzien (gemäßigter Realismus); denn die begrifflichen Wesensformen schließen sich nicht gegenseitig aus in ein und demselben Substrate (dem Geiste, der das Heiße und Kalte zugleich denken kann). Sie können zugleich in ihm sich „niederlassen" im Gegensatze zu den Wesensformen der Außenwelt". „Auch können sich die großen Erkenntnisformen in einem kleinen Substrate (dem menschlichen Geiste) niederlassen, und zwar zugleich. Daher kann die Seele die Himmel und die Erde sich zugleich vorstellen." „Sodann entschwindet das Erkenntnisbild, das eine schwache Qualität besitzt, nicht aus der erkennenden Kraft, wenn ein Erkenntnisbild von starker Qualität auftritt." „Einige behaupten, die Dinge

dasjenige, wodurch er die Potentialität[1]) erlangt, ist seine Materie, und dies ist die Hyle.[2])

seien nicht im Geiste nach ihrem eigentlichen Wesen, sondern in metaphorischer Weise (Nominalisten)." „Die Form der Außenwelt hat entweder in sich selbst Bestand (als Geist), wenn sie selbst substanzartig ist, oder sie besteht in einem aufnehmenden Prinzipe, das verschieden ist von dem Geiste, wenn sie ein Akzidens ist, wie z. B. die Form im Spiegel." Sie bezeichnet auch eine Substanz, die ihr aufnehmendes Prinzip von der Potenz zum Akte überführt. Diese ist zweifach, entweder körperlich — die Substanz, die in der ersten Materie sich niederläßt. Sie wird auch quantitative Natur, Kontinuum, Ausgedehntes genannt; — oder spezifisch — die Substanz, die sich in der zweiten Materie niederläßt. Sie ist eine Substanz, die in den fertigen Körper eintritt. Vermöge ihrer Wirkungen verhält sie sich wie ein Prinzip, z. B. das Leuchten, das Brennen. Durch dieselbe sind die Körper spezifisch verschieden, d. h. sie stehen der spezifischen Verschiedenheit sehr nahe. Die körperliche Wesensform verhält sich ebenso. Diese Substanz wird auch Naturkraft genannt, insofern sie Prinzip für die Bewegung und Ruhe ist. Sie heißt auch „Kraft" bezüglich ihrer Wirkungen auf andere. So lehren es die Peripatetiker. Bei den Illuminanten (Mystikern) ist es allgemein bekannt, daß der Körper eine einfache körperliche Form ist. Die Verschiedenheit in den Körpern besteht nur in den Akzidenzien, die durch die körperliche Natur existieren. Jeder eine bestimmte Art darstellende Körper wird zusammengesetzt aus einer Wesensform und einem Akzidens, das in und durch ihn besteht. So ist es die Lehre Abharîs 1264 † in der „Führung zur Weisheit" (Brockelmann I 464, Nr. 23). Form bezeichnet auch alles, was durch einen Sinn wahrgenommen werden kann. Es wird Individuum genannt und steht dem Begriffe (der universell ist) gegenüber. Hawârizmi (S. 136) definiert: „Die Form ist die Gestalt und Figur des Dinges, durch die die Hyle geformt wird. Durch dieselbe erlangt der Körper seine Vollkommenheit, z. B. durch die Form des Bettes und der Türe, des Denars und der Kette. Der Körper ist also aus Form und Materie zusammengesetzt. Die Materie hat ohne die Form keine Existenz (s. Avicenna Kap. 3), es sei denn in der inneren Vorstellung. Ebensowenig hat die Form eine Existenz ohne die Materie, es sei denn in der inneren Vorstellung. Gôrgâni (ed. Flügel S. 141): „Die Form des Dinges ist dasjenige, was man von dem Dinge (im Geiste) erhält, wenn man die individualisierenden Bestimmungen entfernt. Form ist auch dasjenige, wodurch ein Ding (in der Außenwelt) ‚actu' wird. Die körperliche Wesensform ist eine kontinuierliche, einfache Substanz, deren Substrat nicht ohne sie existieren kann. Sie ist aufnahmefähig (Gedanke Avicennas) für die drei Dimensionen, die auf den ersten Blick im Körper erkannt werden." „Die spezifische Form ist eine einfache Substanz, deren Existenz nicht actu vollendet wird, ohne ein aufnehmendes Prinzip, in dem sie sich niederläßt." Vgl. ferner Avicenna, Definitionen (ed. Konstantinopel 1298) S. 57, 58 und Fahereddin er-Razi 1210 †: „Die Ansichten der alten und modernen Philosophen", Kairo 1323 = 1905, S. 83.

[1]) oder: „durch das er in potentia existiert".

[2]) Vgl. die Worte Hawârizmis (S. 136): „Hyle ist jeder Körper, der

Jemand könnte den Einwand machen: die erste Materie ist auch zusammengesetzt; denn sie ist in sich selbst erste Materie und zugleich Substanz in aktueller[1]) Weise und zugleich disponiert (für die Aufnahme der Form). Darauf antworten wir: die „Substanz“ der Materie und ihr esse actu materiam primam ist nichts anderes, als daß sie eine Substanz darstellt, die für ein Bestimmtes disponiert ist.[2]) Das esse substantiam, das ihr zukommt, bewirkt zudem nicht, daß sie aktuell irgend ein Ding sei.[3]) Es disponiert vielmehr die Materie nur, so daß sie durch die Wesensform ein Ding werden kann. Der Begriff ihres esse substantiam besagt nur, daß sie ein Ding ist, das nicht in einem Substrate existiert. Die Behauptung besagt nur, daß sie ein Ding ist. Die Bestimmung aber, daß sie nicht in einem Substrate ist, ist eine Negation. Die andere Bestimmung hingegen, daß sie ein Ding sei, hat nicht zur notwendigen Folge, daß sie ein individuelles und existierendes Ding sei; denn der

---

seine Wesensform trägt, wie das Holz die Form des Ruhebettes und der Türe und das Silber die des Siegelringes und Geschmeides und das Gold die des Denars und der Kette. Im universellen Sinne bezeichnet sie die Materie (wörtlich: der Lehm) der Welt, d. h. den Körper der höchsten Himmelssphäre und der Himmel und Sterne, die sich innerhalb dieser (ersten) befinden, dann auch die vier Elemente und das aus ihnen zusammengesetzte. Gorgâni (ed. Flügel S. 279): „Hyle“ ist ein griechisches Wort. Es bezeichnet den Ursprung und die Materie. In der philosophischen Terminologie bedeutet sie eine Substanz in einem Körper, die aufnahmefähig ist für die Kontinuität und Trennung, die diesem Körper zukommen. Sie ist aufnehmendes Prinzip für die beiden Formen, die der Körperlichkeit (esse corpus) und die der Art. Arist. Metaph. 1029 a 20: (*ἡ ὕλη ἐστὶν*) *ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν* und Thomas Sum. theol. I 4, 1 c: Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia inquantum huius modi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia et ita maxime imperfectum.

[1]) Sie besitzt also ebenso wie der fertige Körper eine Materie und eine Form. Letztere verleiht ihr die Aktualität, wodurch sie Substanzialität und Dasein hat.

[2]) Es bedarf also keines unterscheidenden d. h. aktuellen Momentes.

[3]) Vgl. Thomas Sum. theol. I 7, 2 ad 3: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, set potentiâ tantum; ib. 115, 1 ad 2: materia prima est potentia pura und Arist. Psych. 412 a 7 bezeichnet die *ὕλη* als *ὃ καθ' αὑτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι* und Metaph. 1042 a 27: *ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.* Sie ist Physik 209 b 9: *τὸ ἀόριστον,* a. a. O.: *τὸ ἄμορφον, τὸ ἀειδές.* Die verschiedenen Auffassungsweisen der Materie behandelt Cl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

obige Ausdruck („Ding") ist ein ganz allgemeiner.[1]) Der Gegenstand wird nun aber nicht aktuell zu einem realen durch das universelle (begriffliche) „Ding", solange als er nicht eine Differenz enthält, die ihm speziell zukommt. Seine Differenz (die der ersten Materie) ist nun aber die, daß er disponiert ist für alle Dinge, und daher ist seine Wesensform (d. h. die der materia prima), die man ihm vermutungsweise[2]) zuspricht, diejenige, daß er disponiert und aufnahmefähig ist. Daher besteht also hier kein erstes reales Wesen, das der ersten Materie zukäme und durch das sie aktuell würde, und daneben ein anderes reales Wesen in der Möglichkeit, es sei denn, daß von außen her ihr eine Wesenheit zukomme.[3]) Dann wird sie durch diese letztere aktuell. Sie ist (also) in sich selbst und mit Rücksicht auf das Wirklichsein ihres Wesens nur potentiell.

Diese reale Wesenheit nun (die ihr von außen zukommt) ist die Wesensform. Die Beziehung der ersten Materie zu diesen zwei Begriffen[4]) gleicht mehr der Beziehung des Einfachen zu dem, was Genus und Differenz[5]) ist, als der Beziehung des Zusammengesetzten zu dem, was erste Materie und Wesensform ist. Daher ist klar, daß die Wesensform der Körperlichkeit als solche der Materie bedarf (um existieren zu können). Weil nun die Natur der körperlichen Wesensform in sich selbst als solche keine Verschiedenheiten birgt, so ist sie eine einzige sich gleichbleibende und einfache, die nicht durch spezifische, von außen hinzukommende Differenzen in Arten zerlegt werden kann, insofern sie das Wesen der Körperlichkeit hat. Treten daher spezifische Differenzen in ihr Wesen ein, so sind dies Dinge, die zu ihrem Wesen von außen hinzukommen und die zugleich eine der Wesensformen sind, die mit der Materie sich verbinden. Die Verbindung solcher Dinge mit der körperlichen Natur ist nicht zu beurteilen wie die der wirklichen, spezifischen Differenzen

---

[1]) Die Materie wird als „Ding" bezeichnet in dem Sinne eines Genus, nicht eines realen Gegenstandes.

[2]) Der arabische Ausdruck bezeichnet ein unsicheres, in diesem Zusammenhange wohl ein unrichtiges Aussagen.

[3]) Wörtlich: „zufliege". Vgl. Arist. 679 c 22: *ὑπὸ τῶν θύραθεν προσπιπτόντων.*

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. dem Ding (esse ens) und dem non esse in substrato".

[5]) Genus ist für die Materie das esse ens, Differenz das non esse in substrato.

(der Körperlichkeit).[1] Der Beweis dafür ist der, daß die körperliche Natur, wenn sie sich von einer anderen unterscheidet, diese Unterscheidung dadurch erlangt, daß die eine z. B. heiß ist, die andere kalt; oder daß die eine die Natur der himmlischen Sphäre hat, die andere eine irdische Natur. Dieses aber verhält sich nicht wie die Ausdehnung[2] (im mathematischen Sinne), die in sich selbst kein wirkliches Ding ist, solange sie nicht die Natur einer bestimmten Art annimmt, indem sie entweder Linie oder Fläche oder dreidimensionaler Körper wird. Noch verhält sie sich wie die Zahl, die ebensowenig ein reales Ding ist, solange sie sich nicht als eine bestimmte Art darstellt in Gestalt der Zwei oder Drei oder Vier. Wenn dann (die bestimmte Zahl oder Ausdehnung) zur wirklichen Existenz gelangt, so geschieht dieses Wirklichwerden nicht dadurch, daß ein reales Ding von außen ihm (dem Genus „Zahl" oder „quantitas continua") zukommt, noch besitzt die Natur des Genus, wie z. B. die mathematische Ausdehnung oder die Zahl ohne diese spezifischen Differenzen,[3] eine besondere Natur, die in sich besteht und Objekt eines Hinweises (d. h. ein Individuum) ist und zu der eine andere Natur (die Differenz) hinzugefügt würde, so daß sich das Genus durch diese als eine bestimmte Art darstellt. Die Natur der Zweiheit ist vielmehr selbst die der Zahl, die von der Zweiheit ausgesagt und durch dieselbe determiniert wird. Die Länge selbst ist ebenso die mathematische Ausdehnung, die von ihr ausgesagt und die durch den Begriff der Länge bestimmt wird.[4])

In dieser (abstrakten) Weise stellt sich das Verhältnis bei den realen Körpern nicht. Wenn vielmehr der körperlichen Natur eine andere Wesensform zugefügt wird, so wird diese, wie (wörtlich: die) man vermutet, nicht zu einer spezifischen Differenz, noch die Körperlichkeit dadurch, daß sie sich mit dieser verbindet, zur Körperlichkeit, sondern die körperliche

---

[1]) Sie bestimmen nicht die Körperlichkeit in ihrer Art, sondern bilden innerhalb des Genus „Körperlichkeit" neue Arten.

[2]) Die Körperlichkeit ist kein logisch-begriffliches, sondern ein physisches Genus.

[3]) Wörtlich: „ohne sie" d. h. die aufgezählten Dinge: Linie, Fläche, Zweiheit und Dreiheit.

[4]) Vgl. die Ausführungen in: Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 364 ff.

Natur ist einer der beiden Teile, in sich wirklich und ausgestattet mit einer realen Wesenheit. Unter körperlicher Natur wird an diesem Orte dasjenige verstanden, das sich wie die Wesensform,[1]) nicht wie das (logische) Genus verhält. Den Unterschied hast du bereits im Buche über den Beweis[2]) kennen gelernt und auch hier wirst du eine Erklärung und Auseinandersetzung darüber finden. Du hast aus dem, was klargestellt wurde, den Unterschied beider Begriffe kennen gelernt. Dasjenige, was sich wie die Ausdehnung verhält, kann in seinen Arten[3]) verschiedene Gestalten annehmen durch Dinge, die den Arten[4]) wesentlich[5]) zukommen, während die Ausdehnung, in universellem Sinne genommen, von diesen Arten in sich selbst noch nichts besitzt. Denn die Ausdehnung in abstracto besitzt aktuell noch kein Wesen, das selbständig existieren könnte,[6]) wenn sie nicht zur Linie oder Fläche wird. Wird sie nun aber zur Linie oder Fläche, dann kann der Linie in ihrem eigenen Wesen eine Verschiedenheit gegenüber der Fläche zukommen, die in einer spezifischen Differenz besteht. Diese bewirkt, daß die Natur der (mathematischen) Ausdehnung zu einer Linie oder Fläche wird.

Die körperliche Natur, von der wir hier sprechen, ist in sich selbst (im Gegensatze zur Ausdehnung) eine wirkliche Natur, deren bestimmte Art (als Körperlichkeit) nicht durch ein reales Ding zustande kommt, indem dieses ihr zugefügt würde.[7]) Denn wenn wir uns in diesem Falle dächten, dasselbe würde der körperlichen Natur nicht in irgend einer Weise zugefügt, sondern sie wäre (nur) eine körperliche Natur, dann könnte sie in unserer Begriffswelt nur wirklich werden als die Vorstellung einer Materie und einer Kontinuität.[8]) Wenn wir in gleicher

---

[1]) Die Wesensform ist in sich, selbst ohne die Materie, etwas Reales, auch wenn sie nicht ohne die Materie existieren kann.

[2]) Vielleicht Logik II, Teil I, 9.

[3]) Cod. d Gl.: d. h. in seinen Einheiten (Individuen).

[4]) Zu erwarten wäre: „der determinierten Ausdehnung".

[5]) Das Heiße und Kalte, die Differenzen der Körper, sind hingegen nicht Wesensbestandteile der Körperlichkeit.

[6]) Wörtlich: „das festbegründete wäre".

[7]) Dadurch wird nicht geleugnet, daß die bestimmten Arten der Körperlichkeit, z. B. der heiße oder kalte Körper, durch hinzugefügte Differenzen entstehen.

[8]) „Körperlichkeit" würde also nicht Substanz bedeuten, sondern nur Kontinuität und „esse materiale".

Weise mit der Kontinuität (einem logischen Genus) ein anderes Ding als verbunden denken, verhält sich die Sache anders; denn die Kontinuität selbst wird nur dadurch von uns wirklich erkannt, daß wir ein anderes (d. h. den Begriff der Linie, Fläche oder des Körpers) zu ihr hinzufügen und mit ihr verbinden.[1]) Durch manche andere Beweise werden wir vielmehr klar machen, daß die Kontinuität, für sich allein genommen, nicht aktuell existiert. Der Umstand also, daß das Ding nicht aktuell und real existiert, ist nicht identisch mit dem anderen, daß seine Natur (so wie ihre Wesenheit logisch erfaßt wird) nicht wirklich ist; denn die weiße und schwarze Farbe sind beide in ihrer Natur wirklich als determinierter Inhalt (ratio) in der vollkommensten Wesensbestimmung, die in sich selbst abgeschlossen ist; trotzdem ist es nicht möglich, daß das Weiße und Schwarze aktuell existiere, außer in einer Materie. Die (mathematische) Ausdehnung in abstracto kann unmöglich zur Natur eines Dinges werden, das Gegenstand eines (individuellen) Hinweises ist (*τὸ τόδε τι*), außer wenn sie Linie oder Fläche[2]) wird, so daß sie dann Realität annehmen kann. Die Sachlage verhält sich nicht so, daß die Ausdehnung zuerst als Ausdehnung real existieren könnte und daß diesem Zustande der andere folgte, daß sie zu einer Linie oder Fläche würde. Das Verhältnis ist vielmehr so, daß jenes (die Art, z. B. die Linie) ein reales Ding ist, ohne welches der Gegenstand (d. h. das Genus, z. B. die Ausdehnung) nicht aktuell existieren kann, selbst wenn er in seinem Wesen Aktualität besitzt.[3]) Der Vorgang (des Entstehens) der Körperlichkeit verhält sich aber nicht so. Man stellt sich die

---

[1]) Ebenso wie wir uns kein bestimmtes Dreieck denken können, das weder gleichseitig noch ungleichseitig ist, können wir uns auch keine bestimmte Ausdehnung denken, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper wäre.

[2]) Gorgânî (ed. Flügel S. 79) definiert den „mathematischen Körper als denjenigen, der aufnahmefähig ist für die Teilung in Länge, Breite und Tiefe. Er ist die Grenze der Fläche. Diese ist die Grenze des Naturkörpers. Er wird mathematischer Körper genannt, da er Objekt der mathematischen Wissenschaften ist, die die Zustände des kontinuierlichen und diskontinuierlichen Quantum (*ποσόν*) untersuchen, insofern sie zur Mathematik Bezug haben. Man ließ die Knaben zur geistigen Ausbildung mit diesen Problemen beginnen, weil sie leichter sind für das Verständnis".

[3]) Das Genus besitzt in dem Sinne eine gewisse Aktualität, als es ein realer Bestandteil der aktuell existierenden Art ist. Zudem ist sein Begriff logisch fertig (mutaḥaṣṣal) und klar.

Natur der Körperlichkeit vielmehr vor als eine solche, die durch die verschiedenen Ursachen existiert, denen es (z. B. der Form) zusteht, dieselbe zur Existenz zu bringen und in denen (z. B. in der Materie) sie existiert. Sie ist reine Natur des Körpers ohne Hinzufügung anderer Bestimmungen (der Art). Die (mathematische) Ausdehnung stellt man sich demgegenüber nicht so vor, daß sie durch die verschiedenen Ursachen existiert, durch die sie und in denen sie existieren muß. Dieses ist die reine Ausdehnung ohne Hinzufügung anderer Bestimmungen. Daher bedarf die Ausdehnung ihrem eigenen Wesen zufolge spezifischer Differenzen, so daß sie zu einem real existierenden, bestimmten Dinge wird. Diese Differenzen kommen ihr wesentlich zu. Sie bewirken nicht, daß die Ausdehnung (ihre generische Wesenheit) verläßt, um dadurch, daß die Differenzen zu ihr hinzutreten, etwas anderes als Ausdehnung zu werden.[1]) (Sie bleibt also in dem Bereiche ihres Genus.) Daher ist es möglich, daß die Ausdehnung sich unterscheide von einer anderen Ausdehnung durch ein Ding (d. h. eine Bestimmung), das ihr wesentlich zukommt.

Die Wesensform der Körperlichkeit als solche ist eine einzige (d. h. sich in allen in Frage kommenden Individuen gleichbleibende), einfache, wirkliche[2]) Natur, die keine Verschiedenheiten in sich trägt. Es unterscheidet sich die reine Wesensform der Körperlichkeit von einer anderen, gleichen Wesensform der Körperlichkeit, nicht durch eine Differenz, die in ihr Wesen einträte.[3]) Was ihr anhaftet, das haftet ihr an, insofern sie ein anderes Ding als die Natur ihrer Inhärenzien ist. (Sie haften ihr also an auf Grund eines neuen Prinzips, das außerhalb der Natur der Körperlichkeit liegt.) Daher ist es nicht möglich, daß eine Art der Körperlichkeit einer Materie bedarf, während zugleich eine andere Art der Körperlichkeit nicht auf eine Materie hingeordnet ist. Die äußeren Inhärenzien

---

[1]) Die Ausdehnung ist also in der Linie „rein", per modum ideae, enthalten, die Körperlichkeit aber in dem weißen Körper nicht „rein", sondern durch ein von außen Kommendes determiniert. Die Linie oder Fläche, oder der stereometrische Körper kommen der Ausdehnung wesentlich, die weiße oder schwarze Farbe dem Körper aber nur per accidens zu.

[2]) Der Terminus „Wirklichkeit" bezeichnet in diesen Ausführungen eine Aktualität logischer Ordnung, ohne Einschluß der Existenz in der Außenwelt.

[3]) Darin unterscheidet sie sich von dem Verhältnis der Ausdehnung zur Linie.

aber befreien das Wesen der Körperlichkeit durchaus nicht von seiner (notwendigen und wesentlichen) Hinordnung auf die Materie;[1]) denn die Hinordnung kommt der Körperlichkeit und jedem körperlichen Dinge (primo et per se) auf Grund seines Wesens zu, und zwar der körperlichen Natur als solcher, nicht insofern sie verbunden ist mit einem Inhärens.

Daher ist klar, daß die Körper zusammengesetzt sind aus Materie und Form.

Drittes Kapitel.

Die körperliche Materie kann nicht frei sein von der Wesensform.

Wir lehren nunmehr: diese (individuelle) körperliche Materie kann unmöglich aktuell existieren, entblößt von der Wesensform. Dieses wird schnell klar werden durch das, was wir dargelegt haben, daß nämlich jedes real Existierende, das ein aktuelles, determiniertes, subsistierendes Wirkliche besitzt und ferner mit einer Disposition ausgestattet ist, etwas Reales aufzunehmen, aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Die letzte Materie[2]) aber ist nicht zusammengesetzt aus Stoff und Wesensform. Ferner wenn die Materie sich von der körperlichen Wesensform trennen ließe, dann müßte die prima materia Lage und Räumlichkeit in dem Sein besitzen, das ihr dann (ohne Form) zukommt oder nicht. Besäße sie nun beides und könnte sie in Teile zerlegt werden, dann müßte sie auch notwendigerweise Ausdehnung besitzen. Doch bereits wurde vorausgesetzt, daß sie keine Ausdehnung besitze. Wenn sie nun nicht teilbar ist, noch auch

---

[1]) Eine Idealmaterie existiert also nicht. Ferner ist die himmlische Materie ein und dieselbe wie die irdische. Vgl. Thomas Sent. II, d. 149, 1. 2 Solutio. Circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt coelum esse de natura quatur elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit et posuit caelum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, et propter efficaciam rationum eius, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem eius sequuntur. Dazu vgl. ib. d. 3 91, 1 solutio. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis; sed tamen est in omnibus corporibus (etiam coelestibus) etiam una, et haec est positio Avicennae (vgl. die obigen Worte).

[2]) Vgl. Arist. Metaph. 1035 b 30: ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης.

räumliche Lage besitzt, dann ist sie nur ein Punkt und es ist möglich, daß bei ihr eine Linie endige. Sie kann ferner nicht allein für sich selbständig bestehen entsprechend anderen Ausführungen.[1] Wenn nun diese Substanz (die materia prima ohne Form) keine räumliche Lage besitzt, noch Gegenstand eines Hinweises ist (d. h. keine Individualität besitzt), sondern vielmehr sich verhält wie die begrifflichen Substanzen (die substantiae secundae), dann können zwei Fälle eintreten. Entweder läßt sich in ihr die aktuelle und vollständige Dimension nach ihrem ganzen Bestande nieder, und zwar in einem Male[2] (tota simul), oder die Dimension bewegt sich zur Vollendung ihrer Ausdehnung hin[3] in einer Bewegung, die der Kontinuität entspricht. Wenn nun die Ausdehnung in ihr sich auf einmal niederläßt und wenn sie dann konsequenterweise zugleich mit ihrem bestimmten Maße in individueller Räumlichkeit wirklich wird, dann hat sie (die Substanz) also eine Ausdehnung erlangt, indem sie vorher schon räumlich bestimmt wurde; sonst könnte ihr überhaupt keine bestimmte Räumlichkeit in höherem Maße zukommen als eine andere. (Räumlich bliebe sie also trotz ihrer bestimmten Ausdehnung indeterminiert, was ein Widerspruch ist.) Dann erlangt sie also die Ausdehnung, indem ihr zugleich eine bestimmte Räumlichkeit von außen zukommt. Das heißt also nichts anderes als: die Substanz (der formlosen Materie) erlangte die Ausdehnung, während sie zugleich in dem Raume war, in dem sie sich naturgemäß befindet. Diese Substanz ist also dann räumlich begrenzt, abgesehen von dem Falle, daß sie vielleicht sinnlich nicht wahrnehmbar wäre. Die Annahme besagte aber, daß sie (die erste Materie) in keiner Weise räumlich begrenzt sei. Dies ist aber ein Widerspruch.

Die Räumlichkeit kann ebensowenig dieser Substanz auf einmal zukommen zugleich mit der Aufnahme der Ausdehnung; denn wenn der ersten Materie die Ausdehnung zukommt, ohne daß sie räumliche Grenzen besitzt, dann wird die Ausdehnung mit dieser Substanz nicht innerhalb eines räumlichen Volumens verbunden. Sie kommt also der Substanz nicht zu in irgend einem bestimmten Raume von den vielen verschiedenen Räumen,

---

[1]) z. B. Naturw. I, Teil I, 2 u. 6.
[2]) Vgl. Arist. 1418 a 14: *αἱ κινήσεις αἱ ἅμα*; 218 a 25: *ἅμα κατὰ χρόνον*.
[3]) Der Prozeß hat also in diesem Falle verschiedene Phasen.

die für diese Substanz überhaupt in Frage kommen. Dann also hätte diese Substanz durchaus kein Volumen, was unmöglich ist; oder sie befände sich in jeder beliebigen Form des Volumens, die ihr zukommen kann, ohne daß sie in spezieller Weise durch ein bestimmtes Volumen individualisiert würde. Dies aber ist unmöglich. Noch deutlicher wird dieses hervortreten, wenn wir uns die erste Materie eines Stückes Erde vorstellen, die abstrakter Natur (d. h. ohne die Wesensform der Erde) wäre. Dann würde ihr die Wesensform dieses bestimmten Stückes Erde zukommen.[1]) Es ist also unmöglich, daß diese in ihr wirklich wird, ohne daß die Materie zu gleicher Zeit in einem bestimmten Raume enthalten wäre, und ebensowenig ist es möglich, daß dieses bestimmte Stück Erde in jedem beliebigen Raume wirklich werde, der der Potenz nach einen natürlichen Raum für diese Erde darstellt. Denn die Natur der Erde (die spezifische Form) bewirkt nicht, daß die Substanz jede beliebige Räumlichkeit, die für ihre Art paßt, annehmen kann, noch bewirkt sie, daß sie in vorzüglicherem Sinne eine bestimmte räumliche Richtung ihres Volumens annimmt, als eine andere; noch ist es möglich, daß sie (diese „Erde") real existiere, ohne sich in einer individuellen Richtung zu befinden, die herausgegriffen ist aus der Summe des Raumes als eines Ganzen. Ebensowenig ist es möglich, daß sie in einer bestimmten Richtung wirklich wird, ohne daß durch dieselbe für sie gewisse Verhältnisse[2]) determiniert würden, da noch etwas mehr vorhanden ist (nämlich alle Akzidenzien) als die bloße Verbindung einer Wesensform mit einer Materie. Dieses aber (die räumlichen Richtungen) ist allgemein möglich für das Wirklichwerden (einer Substanz) in irgend einer beliebigen Lage, die (für den Körper) die natürliche ist auf Grund der Teile der Erde.[3]) Nun hast du bereits gelernt,[4]) daß alles so beschaffene Wirklichwerden, das in einer bestimmten Lage des Raumes stattfindet, nur dadurch in einem bestimmten Orte auftritt, daß es in der Nähe desselben

---

[1]) In der Determination (diese) liegt bereits eine gewisse Räumlichkeit einbegriffen, da Raum wie Zeit individualisierende Bestimmungen sind.

[2]) Durch die Richtungen oben, unten; rechts, links u. s. w. sind gewisse Beziehungen zu anderen Körpern von selbst gegeben. Wörtlich: „aber nicht in einem Determinierten von den Verhältnissen".

[3]) Durch die Relation zu den Teilen der Erde und des Himmels besitzt der Körper verschiedene Richtungen.

[4]) Naturw. I, Teil I, 1—5.

durch Vermittlung eines äußeren Zwanges statthat, der diese bestimmte Nähe in ihrer Richtung auf diesen individuellen Ort determiniert. Diese Determination findet statt durch die geradlinige Bewegung oder dadurch, daß die Substanz zuerst (ohne vorher an einem anderen Orte gewesen zu sein) dort auftritt. Durch diese Nähe oder das Wirklichwerden in derselben, durch Vermittlung einer äußeren Kraft, die das Ding dorthin bringt, wird es in bestimmter Weise (räumlich) determiniert. Über dieses Thema wurde bereits des längeren verhandelt.[1]

Die Materie der Erde ist nicht determiniert, nachdem sie (von der Wesensform) befreit wurde. In diesem Falle würde die Wesensform der Erde durch Vermittlung einer bestimmten Lage (die die Materie der Erde vor der Form bereits besäße) angenommen. Es müßte denn sein, daß die Materie trotz ihrer Abstraktion (von der Wesensform) sich in einer gewissen Beziehung[2]) befindet, zugleich in jener bestimmten Richtung, und zwar auf Grund dieser Beziehung, nicht auf Grund dessen, daß sie in erster Linie Materie[3]) ist und in zweiter Linie die Wesensform in sich aufnimmt. Diese Wesensform gibt ihr die Determination, und jene Beziehung ist eine gewisse Lage.

Ebenso verhält es sich, wenn die erste Materie die Ausdehnung in ihrer ganzen Vollkommenheit nicht auf einmal aufnimmt, sondern langsam,[4]) und zwar auf Grund dessen, daß alles, was sich seinem Wesen folgend ausdehnt,[5]) Richtungen annimmt. Alles aber, was räumliche Richtungen besitzt, hat auch eine räumliche Lage, und dadurch erhält jene Substanz (die erste Materie) Lage und Volumen. Die Supposition besagt aber, daß sie weder Lage noch Volumen habe. Dies aber ist ein Widerspruch.

Dasjenige, was alle diese Widersprüche hervorruft, ist unsere Voraussetzung, daß die erste Materie sich von der körperlichen Wesensform trennen könne. Es ist daher unmöglich, daß sie aktuell existiere, es sei denn, die körperliche

---

[1]) Naturw. I, Teil III.

[2]) Es sind die Beziehungen zu anderen Körpern und Teilen des Raumes gemeint, die gleichzeitig mit der Lage und Richtung notwendig gegeben sind.

[3]) Die materia prima ist in sich weder determiniert inbezug auf die Wesenheit noch auch auf die Lage und die Akzidenzien im allgemeinen.

[4]) Wörtlich: „in (räumlich und zeitlich) ausgebreiteter Weise“.

[5]) Cod. c Gl.: „d. h. sich bewegt“.

Wesensform gebe ihr das Bestehen. Wie kann überhaupt ein Gegenstand mit räumlicher Lage existieren, der kein räumliches Volumen weder in der Potenz noch im Akte hat, das aufnahmefähig ist für die Quantität. Es ist also klar, daß die erste Materie nicht getrennt (d. h. formlos) existieren kann. Ferner: der eine von zwei Fällen muß notwendig eintreten. Ihre Wirklichkeit ist entweder die des aufnehmenden Prinzips — dann ist sie immer nur aufnehmend (passiv) und kann nicht von dem Gegenstande, den sie aufnimmt, getrennt werden — oder sie hat eine individuelle und in sich bestehende Existenz, und dann erst haftet ihr von außen her die Bestimmung an, daß sie aufnahmefähig ist. Dann ist sie also durch ihre individuelle und in sich bestehende Existenz weder mit Quantität noch mit Räumlichkeit ausgestattet. Sie besteht also (wirklich), ohne Quantität und Räumlichkeit zu besitzen. Die körperliche Ausdehnung ist demnach etwas, was der realen als Akzidens zukommt und ihr Wesen gestaltet, insofern ihr der Potentialität[1]) nach Teile zukommen. Dies alles tritt ein, nachdem es ihrem Wesen eigen ist, als Substanz in sich zu bestehen, ohne Räumlichkeit oder Quantität oder Aufnahmefähigkeit für eine Teilung zu besitzen. Wenn daher die individuelle Existenz der Materie, durch die sie besteht, nicht dauernd bleibt, wenn sie Vielheit annimmt (indem sie sich zu Individuen gestaltet), dann ist folglich dasjenige, was in sich besteht, indem es keine Teile besitzt, noch auch in der Vorstellung und sogar der Supposition des Verstandes solche haben kann, so beschaffen, daß es das[2]) verlieren muß, wodurch es aktuell besteht. Dieser Verlust würde durch ein Akzidens herbeigeführt, das der (in sich bestehenden) ersten Materie zukäme. (Die Wesensform muß also als ein Akzidens aufgefaßt werden, wenn man die Materie ohne die Form als selbständig existierend annimmt.) Es ist aber noch ein anderer Fall möglich: diese Einheit[3]) (der in sich indistinkten Materie) besteht nicht auf Grund dessen, wodurch die erste Materie besteht, sondern auf Grund eines anderen Dinges. Dann ist dasjenige, was wir als ein individuelles Sein

---

[1]) Aktuelle Teile kommen der Materie nur durch die Wesensform zu.

[2]) Nämlich keine Teile zu haben. Die erste Materie.

[3]) Wird die Materie als formlos subsistierend angenommen, dann stellt sie eine Einheit dar, da das Prinzip der aktuellen Vielheit der in ihr existierenden Arten die Form ist.

(in der ersten Materie) angenommen hatten, nicht ein solches individuelles Sein, wodurch die Materie besteht.[1]) Dann muß also der Materie eine akzidentelle Wesensform anhaften, durch die sie sowohl der Potenz als auch dem Akte nach nur eine ist (für die gesamte Ausdehnung der ersten Materie), und ferner eine andere Wesensform, die ihr ebenfalls akzidentell anhaftet, und durch die sie der Potenz nach nicht eine ist (sondern das Prinzip der Vielheit in sich trägt). Zwischen diesen beiden Zuständen (der Materie, mit der ersten und der zweiten Form ausgestattet) muß es etwas Wirkliches geben, das beide gemeinsam besitzen, nämlich das, was aufnahmefähig ist für beide. Dieses ist so beschaffen, daß es das eine Mal entsteht, ohne in sich die Möglichkeit zu haben, geteilt zu werden,[2]) und das andere Mal sich so verhält, daß es die Möglichkeit der Teilung in sich trägt, d. h. die potentia[3]) proxima, die keine Vermittlung (zwischen sich und dem Akte) zuläßt.

Nehmen wir nun an, diese Substanz (der ersten, noch formlosen Materie) teile sich aktuell in zwei Dinge und jedes einzelne von beiden sei numerisch verschieden von dem anderen. Diese Substanz verhielte sich ferner so, daß sie von der körperlichen Wesensform getrennt sei. Dann muß also auch jeder einzelne dieser beiden Teile von der körperlichen Wesensform getrennt sein. Jeder einzelne Teil bleibt demnach als eine einzige Substanz, sowohl potentiell als aktuell, bestehen. Nehmen wir nun betreffs jedes Teiles im besonderen an, er könne nicht geteilt werden; jedoch möge die körperliche Wesensform von ihm entfernt sein, so daß er in der Potenz und im Akte als eine einzige Substanz bestehen bleibt. Dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist dasjenige, was übrig bleibt, eine Substanz — sie ist ein unkörperliches Ding; (denn erst durch die Verbindung von Materie und Form entsteht der Körper; ohne die Form ist also kein Körper vorhanden). In seiner individuellen Natur verhält es sich wie dasjenige, das sich als sein Teil[4])

---

[1]) Dasselbe ist also für die materia prima nicht wesentlich, sondern kommt ihr von außen zu.

[2]) Es ist dann nur erste Materie.

[3]) Dieselbe verhält sich zum ersten Zustande wie eine Form.

[4]) Dieser „Körper“ oder diese „Substanz“ der ersten Materie verhält sich so, wie ihre Hyle sich verhalten würde, wenn diese Substanz zusammengesetzt wäre, d. h. wie der Teil seines Wesens, der nach Entfernung der Form übrig bleibt.

darstellt. Dieser Teil bleibt in der beschriebenen Weise abstrakt bestehen ohne die Form — oder es ist von einer Substanz verschieden. Ist es nun von einer solchen verschieden, dann muß der eine von zwei Fällen eintreten. Entweder geschieht es (d. h. die Trennung von Materie und Form) auf Grund dessen, daß der eine (Teil der Materie) bestehen bleibt, während der andere vernichtet wird, oder umgekehrt; oder (sie vollzieht sich), indem beide (Teile der Materie) bestehen bleiben. Jedoch[1]) wird der eine der beiden Teile durch eine Qualität oder Wesensform determiniert, die beide jenem anderen Teile (der Materie) nicht zukommen — oder beide sind verschieden durch ein Mehr oder Weniger in der Ausdehnung oder der Qualität oder ähnlichem, nachdem sie vordem übereinstimmten. Trifft nun der erste Fall ein, indem der eine Teil bestehen bleibt, während der andere vernichtet wird, und ist zugleich die Natur nur eine und eine gleichförmige,[2]) und ist es ferner richtig, daß nur die Entfernung der körperlichen Wesensform die Vernichtung des einen Teiles von beiden (in der Materie) bedeutet, dann ist es notwendig, daß eben dieses selbe (die Trennung von Materie und Form) auch jenes andere (den anderen Teil der Materie) vernichtet.[3]) Wird aber der eine Teil durch eine bestimmte Qualität determiniert[4]) und ist zugleich (wie in der ersten Annahme) die

---

[1]) Dadurch wird der Unterschied der beiden getrennten Teile der materia prima begründet.

[2]) Die Natur der beiden supponierten Teile der Materie muß als eine gleichförmige angenommen werden, da beide die Natur der materia prima haben. Was also für den einen Teil gilt, gilt mit demselben Rechte auch für den anderen. Wird der eine Teil also vernichtet, dann auch der andere.

[3]) Wird die Wesensform entfernt, dann wird zugleich die Materie vernichtet. Der obige Fall ergibt also, wenn ausgeführt, das Resultat, daß die Materie zugrunde geht. Die Voraussetzung besagte aber, daß die Materie als formlose existieren könne. In diesem indirekten Beweise, der dartun soll, daß die Materie nicht ohne die Form existieren kann, setzt Avicenna ein Prinzip voraus, das sein Gegner nicht annehmen würde. Denn wer behauptet, daß nach der Entfernung einer partikulären, körperlichen Wesensform, z. B. der des Wassers, die Materie bestehen bleiben könne, wird dasselbe behaupten betreffs der Entfernung der universellen Wesensform der Körperlichkeit. Wenn die Übersetzung die Gedanken des sehr dunkelen Textes richtig wiedergibt, scheint Avicenna sich in einen circulus vitiosus zu verwickeln.

[4]) Der erste Fall, daß bei der Trennung von Materie und Form der eine supponierte Teil vernichtet werde, der andere aber bestehen bleibe, ist durch die oben ausgeführte deductio in absurdum abgetan. Es bleibt noch

Natur (der Teile der Materie) eine einheitliche und tritt ferner kein anderer Zustand auf, als der der Trennung (der Materie) von der körperlichen Wesensform, und entsteht weiterhin mit diesem Zustande nur dasjenige notwendige Akzidens, das sich aus der Natur dieses Zustandes der Trennung ergibt, dann muß sich dementsprechend auch der andere Teil (der Teil der Materie) verhalten.[1])

Dagegen könnte man einwenden: die beiden ersten Teile (der Materie), es sind (in der Annahme) zwei, vereinigen sich und werden zu einem einzigen Dinge[2]) (der materia prima). Dagegen erwidern wir: es ist nun aber[3]) unmöglich, daß sich zwei Substanzen vereinigen; denn beide ergeben, wenn sie sich vereinigen, während zugleich jede von beiden real existiert, zwei Dinge, nicht ein einziges. Verbinden sie sich aber, während die eine von ihnen zunichte wird, die andere aber real existiert, wie kann das Nichtexistierende sich mit dem Existierenden real verbinden? Werden sie aber beide zunichte, indem sie sich verbinden, und entsteht aus ihnen ein anderes, drittes Ding (die materia prima), dann sind diese beiden Teile selbst also nicht verbunden, sondern sie sind dem Untergange verfallen, und zwischen ihnen und dem dritten besteht eine gemeinsame Materie.[4]) Unsere

---

der zweite Fall, daß beide Teile bestehen bleiben, und zwar soll eine Qualität den Unterschied beider ausmachen.

[1]) Die beiden Teile haben also kein unterscheidendes Merkmal, d. h. sie fallen zusammen und bilden nur ein Wirkliches. Die formlose Materie ist also nicht teilbar.

[2]) Es wäre dies ein neuer, ein dritter Fall neben den zwei erwähnten. Durch ihre Vereinigung könnte die erste Materie als Substanz oder Halbsubstanz hergestellt werden. Die Thesis von der Teilbarkeit der ersten Materie wäre dann annehmbar.

[3]) Die folgenden Sätze sind als propositio minor eingeführt. Die propositio maior bildet die Thesis des Gegners selbst, deren Unmöglichkeit gezeigt werden soll. Die Konklusionen folgen jedem Satze der propositio minor. Der Beweis ist ein indirekter. Aus der Annahme des Gegners ergeben sich Unmöglichkeiten. Folglich ist ihr kontradiktorisches Gegenteil richtig.

[4]) Die Teile werden in ihrer Wesenheit vernichtet; aber dennoch bleibt etwas von ihnen in dem neuentstandenen Dritten. Dieses Etwas blieb übrig nach Vernichtung der Wesenheit. Es verhält sich also wie die Materie derselben. Die erste Materie wäre dann ihrerseits wieder aus Materie und Form zusammengesetzt. Auch in diesem Falle wäre die Existenz einer absolut ersten Materie dargetan, da ein ire in infinitum unmöglich ist.

Diskussion aber betraf die Materie selbst,[1]) nicht ein Ding, das Materie besitzt.

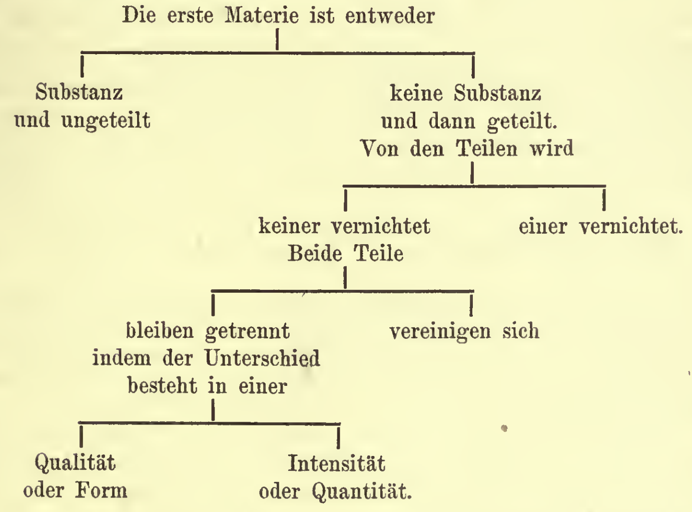
Sind aber beide Teile der Materie verschieden inbezug auf das größere oder kleinere Maß[2]) oder im Mehr oder Weniger inbezug auf etwas anderes, dann bestehen also beide (als wirkliche Dinge), ohne daß sie eine körperliche Wesensform hätten.[3]) Sie besäßen aber die Form der (mathematischen) Ausdehnung.[4]) Dieses aber ist ein Widerspruch.[5])

Sind aber beide Teile der Materie in keiner Weise verschieden, dann verhält sich das Ding (der eine Teil der materia prima) in dem Zustande, daß das andere (der andere Teil) nicht

---

[1]) Besteht zwischen beiden Teilen eine gemeinsame Materie, dann sind sie mit Materie „ausgestattete" Dinge, nicht aber die erste Materie selbst.

[2]) Wenn sie nicht durch eine Qualität oder Form verschieden sind, bleibt noch diese Möglichkeit, die Verschiedenheit in der Intensität, dem Mehr oder Weniger, d. h. dem Modus der Qualität, oder in der Quantität übrig. Das ganze Schema der in Rücksicht zu ziehenden Fälle betreffs der formlos existierenden Materie ist also folgendes:



Alle diese möglichen Fälle werden einzeln widerlegt und dadurch bewiesen, daß die Materie nicht ohne die Form existieren kann.

[3]) Cod. c Gl.: „d. h. die beiden Dinge".

[4]) Con. c Gl.: „d. h. die (zweite) Materie".

[5]) Die Ausdehnung ist ein Akzidens, setzt also eine vollkommene, reale körperliche Substanz voraus. Die formlose Materie ist aber höchstens eine Teilsubstanz, eine unvollkommene Substanz. In ihr kann also die Ausdehnung nicht inhärieren.

von ihm getrennt ist — und dieser Zustand (mit dem anderen Teile verbunden zu sein) ist zugleich der natürliche Zustand des Dinges (des Teiles der materia prima) — genau so wie in dem Zustande, daß das andere bereits von ihm getrennt wurde. Es verhält sich also in seiner Verbindung mit dem anderen und für sich allein als eine Einheit[1]) und von jeder beliebigen Seite immer in ein und derselben Weise. Dieses aber ist ein Widerspruch, nämlich der, daß der Teil des Substrates und das Ganze ein und dasselbe in jeder Beziehung sei, d. h. das Ding bleibt, wenn es nicht geringer wird dadurch, daß ein Teil von ihm entfernt wird, dasselbe (ebenso groß), wie wenn es einen Teil verliert, und es verhält sich, wenn nichts zu ihm hinzugefügt wird, geradeso, als wenn ein Ding (der andere Teil) ihm beigefügt würde.

Kurz jedes Ding, das zu einer gewissen Zeit zu zwei Dingen werden kann, besitzt in seiner eigenen Natur eine Disposition zur Teilung, und diese Disposition ist untrennbar mit ihm verbunden. Manchmal wird jedoch die Teilung gehindert[2]) durch ein „Akzidens", das verschieden ist von der Disposition des Wesens. Diese Disposition ist aber nur dadurch möglich, daß sich die Ausdehnung mit dem Wesen (das Subjekt der Disposition ist) verbindet.[3]) Es bleibt also nur die eine Möglichkeit noch übrig, daß die Materie nicht von der körperlichen Wesensform befreit werden kann,[4]) und weil diese Substanz (die erste Materie) nur dadurch zu einer quantitativen wird, daß eine Ausdehnung[5]) sich in ihr (nach Art einer Form)

---

[1]) Die Teile der Materie bilden durchaus ein und dieselbe „Masse", da sie in keiner Weise voneinander verschieden sind. Von „Teilen" und von einer „Teilung" kann also im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Der Widerspruch liegt demzufolge mehr in der Supposition einer solchen Teilung als in dem sich gleichbleibenden Verhalten vor und nach der Teilung.

[2]) Die zusammenfassende Form verhindert die aktuelle Teilung. Die Form verhält sich zu der Natur der Materie wie etwas Äußeres, Fremdes und ist nur in diesem Sinne ein Akzidens. Per se ist die Materie immer disponiert zur Teilung.

[3]) Es handelt sich um eine quantitative Teilung. Für eine solche ist Vorbedingung, daß das zu teilende Wesen Ausdehnung besitze. Eine Teilung des Wesens in seine Bestandteile und in Wesenheit und Dasein ist auch in unkörperlichen d. h. unausgedehnten Substanzen denkbar.

[4]) Siehe den Titel dieses Kapitels.

[5]) Die aktuelle Ausdehnung kommt der Materie von außen, nicht per se zu.

„niederläßt“, so ist sie also nicht durch sich selbst quantitativ. Es ist daher nicht notwendig, daß ihr Wesen determiniert werde durch die Aufnahme eines bestimmten Volumens im Gegensatze zu einem anderen und einer bestimmten Größe im Gegensatze zu einer anderen, selbst dann, wenn die körperliche Wesensform (aller Größen) eine und dieselbe ist.[1] Die Beziehung dessen, was in sich nicht teilbar noch quantitativ bestimmbar ist, sondern was Teile und quantitative Bestimmung nur durch ein anderes (die spezifische Form) annimmt zu irgend einer Ausdehnung, deren Existenz möglich ist, ist eine einzige, sich gleichbleibende Beziehung,[2] sonst müßte es in sich selbst (per se) eine Ausdehnung besitzen, die sich deckt mit dem, was ihm gleichsteht, sich aber nicht deckt mit dem, was größer ist.[3] Die Ausdehnung, die dem Ganzen und dem Teile zukommt, ist ein und dieselbe (insofern die Größe des Teiles aus der des Ganzen genommen ist); denn es ist unmöglich, daß der Teil ein Teil von dem Ganzen sei, der einem Teile der Ausdehnung (des Ganzen) entspricht, ohne daß er dem Ganzen in sich selbst (per se) zukomme.[4]

Daher[5] ist es klar, daß die Materie einen kleineren Raum einnehmen kann dadurch, daß sie dichter wird, und einen größeren dadurch, daß sie sich verdünnt[6] (also durch Kontration und Distension). Dieser Vorgang ist sinnlich wahrnehmbar. Es ist

---

[1]) Die Materie verhält sich indifferent zur determinierten Ausdehnung. Ebenso indifferent ist auch die generische Wesensform der Körperlichkeit. Bestimmte Quantitäten kommen also der Materie von ihrer spezifischen Form zu.

[2]) Die Materie muß eine bestimmte Quantität annehmen. Aus sich heraus, per se, verhält sie sich aber zu allen in Frage kommenden indifferent.

[3]) Wenn der ersten Materie auf Grund ihres Wesens eine bestimmte Quantität anhaftete, dann müßte überall, wo sich das Wesen der ersten Materie vorfindet, auch diese bestimmte Quantität eintreten.

[4]) Der Teil ist per se ein Teil des Ganzen. Daher ist seine Ausdehnung auch notwendigerweise ein Teil der Ausdehnung des Ganzen.

[5]) Wenn die sich immer gleichbleibende Materie das direkte Prinzip der Quantität wäre, dann müßte die Quantität sich ebenfalls immer gleichbleiben. Eine extensio oder diminutio des Körper setzt ein Prinzip voraus, das sich verändert. Diese Bestimmung trifft nur für die Form zu, und zwar in dem Sinne, daß die eine Form durch Veränderung zu einer anderen wird. So wird z. B. die Form des Wassers zu der der Luft, indem sie ihre Materie ausdehnt.

[6]) Gorgânî (ed. Flügel S. 68): „Das Sichverdichten ist ein Sichverringern (zu lesen intiqâṣ, oder ein Sichzusammenziehen inqibaḍ, nicht intiqâḍ ein

vielmehr notwendig, daß die Ausdehnung für die Materie individuell bestimmt werde auf Grund und durch Vermittlung einer Ursache, die in der realen Existenz diese bestimmte Ausdehnung zur Folge hat. Diese Ursache kann nun eine zweifache sein, entweder die Wesensformen und die Akzidenzien, die in der Materie sind, oder eine andere Ursache,[1]) die von außen her wirkt. Tritt nun eine von außen her wirkende Ursache auf, so verleiht sie diese bestimmt abgegrenzte Quantität entweder durch Vermittlung eines anderen Dinges oder durch eine besondere und der Ursache eigene Disposition.[2]) Dieses letztere[3]) und das erstere sind ein und dasselbe und besagen, daß die Körper inbezug auf ihre Ausdehnung verschieden sind, weil sie in verschiedenen Zuständen sich befinden. Was aber nun den Umstand anbetrifft, daß das Verleihen der Aus-

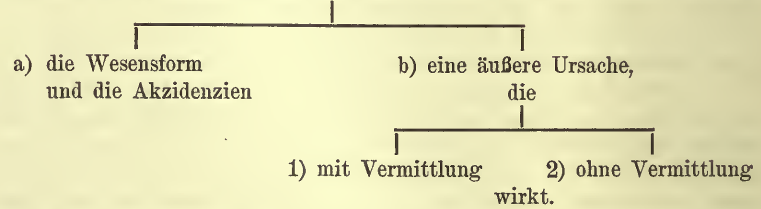
---

Sichlostrennen) der Teile des Zusammengesetzten, ohne daß ein Teil sich lostrenne". „Das Sichverdünnen (ib. S. 55) ist ein Zunehmen des Volumens, ohne das etwas von außen zu ihm hinzugefügt werde. Es ist das Kontrarium des Sichverdichtens". Vgl. Thomas Sum. theol. II—II 24, 5 ad 1: Quantitas corporalis habet aliquid, inquantum est quantitas, et aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum; et secundum hoc habet proprium augmentum sicut et aliae formae accidentales per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quae rarefiunt. Vgl. die Definitionen der rarefactio in den „neun Abhandlungen" Avicennas, Konstantinopel 1298, S. 66.

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. die unkörperlichen Substanzen" der Sphärengeister.

[2]) Cod. c Gl.: „die in der Materie ist", doch wäre dies nicht mehr eine „äußere Ursache".

[3]) Die bestimmte Quantität erhält der Körper weder durch die Materie, noch durch die generische Form der Körperlichkeit, sondern entweder durch



2 und a sind insofern identisch, als sie per se und ohne medium wirkende Ursachen darstellen, die zu dem natürlichen Gesamtbestande (aḥwâl) eines Dinges gehören. In diesen sind die causa efficiens und die causa finalis mit einbegriffen.

dehnung nicht auf Grund jenes Dinges,[1]) noch auch durch seine Vermittlung geschieht, so ist zu sagen, daß dann (bei der gegenteiligen Annahme) die Körper alle in gleicher Weise auf die Quantität und das Volumen hingeordnet[2]) wären. Dies aber ist unrichtig. Trotzdem[3]) ist noch ein anderer Grund vorhanden (weshalb eine akzidentelle Ursache nicht eine bestimmte Quantität bewirken kann); denn es liegt keine Notwendigkeit vor, weshalb von dieser (akzidentellen) Ursache ein bestimmtes Volumen mit Ausschluß eines anderen herkommen sollte, es sei denn auf Grund eines bestimmten „Dinges". Mit diesem „Dinge" bezeichne ich eine Bedingung, die zu der Materie hinzugefügt wird und durch die die Materie die individuell bestimmte Ausdehnung beansprucht, und zwar nicht, insofern sie Materie ist, noch auch weil sie eine solche Materie ist, die ein Prinzip besitzt,[4]) das mit der (bestimmten) Qualität (den Körper) ausstattet. Die Sachlage verhält sich vielmehr so, daß der Materie ein Ding zukommt, auf Grund dessen sie beansprucht, daß der Verleiher der Formen[5]) sie mit diesem bestimmten Volumen und dieser bestimmten Quantität ausstatte und bilde. Es ist möglich, daß die Quantität der Art (des Körpers) nach schlechthin verschieden sei und ebenso kann sie sich unterscheiden nach Stärke und Schwäche[6]) (innerhalb derselben Art), nicht schlechthin der

---

[1]) Damit ist eine fernliegende („jene") Ursache gemeint, die nicht per se, sondern per accidens wirkt. Zu einer solchen Ursache verhalten sich alle Körper in gleicher Weise, d. h. sie stehen ihr indifferent gegenüber und nehmen nur zufällig eine Wirkung von ihr auf. Eine solche auf alle Körper in gleicher Weise wirkende Ursache kann die Körper auch nur in der gleichen Weise zur Quantität bestimmen und hinordnen. Wirkte also nur eine solche Ursache, dann erhielten alle Körper dieselbe Quantität.

[2]) Wörtlich: „die Körper sind dann gleich in ihrem Anspruch auf das *ποσόν* und in ihren Volumina".

[3]) „Trotzdem" der erste Grund schon durchschlagend ist, möge noch ein weiterer angeführt werden.

[4]) Die Materie besitzt in sich ein solches aktives Prinzip nicht, da sie formlos ist.

[5]) der Demiourg, der schaffende Intellekt.

[6]) Die Quantität kann mit größerer oder geringerer Intensität durch den intellectus activus in dem Körper verwirklicht werden, d. h. der Körper kann groß oder klein sein. Der Ausdruck bezeichnet gewöhnlich die Unterschiede der Qualität (größere oder geringere Intensität), während die der Quantität als „mehr" oder „weniger" gekennzeichnet werden. Der Unterschied der Art nach ist ein solcher Unterschied in der Materie zweier Körper, der sich zurückführen läßt auf wesentliche Bestandteile der Spezies.

Art nach, selbst wenn diese Unterscheidung der größeren oder geringeren Intensität vielfach verbunden ist mit der Verschiedenheit der Art nach; jedoch existiert zwischen beiden Arten der Verschiedenheit, der der Art und der der Intensität, ein Unterschied, der bekannt ist für jeden, der aufmerksam betrachtet.

Es ist also klar, daß die erste Materie manchmal in sich selbst für verschiedene Größen disponiert ist. Dieses ist ebenfalls eins der ersten Prinzipien für die Naturkörper.[1]) Ferner: jeder Körper ist notwendigerweise mit einem bestimmten Volumen in besonderer Weise ausgestattet; jedoch besitzt er dieses sein bestimmtes Volumen, das ihm besonders zukommt, nicht, insofern er „Körper" ist. Sonst müßte jeder Körper dieses bestimmte Volumen haben. Es ergibt sich also, daß er mit diesem Volumen besonders ausgestattet ist (durch das andere Prinzip, das neben der Materie den Körper konstituiert, nämlich) durch eine Form, die in seinem Wesen enthalten ist. Dies ist einleuchtend. Ferner[2]) kann sich der Körper auf zweifache Weise verhalten. Er ist entweder nicht aufnahmefähig für die bestimmten Gestaltungen und Teilungen — und dann ist es eine Form, auf Grund deren er sich so verhält; denn insofern das Ding ein „Körper" ist, verhält es sich aufnahmefähig für dieses (die Gestaltungen und Teilungen) — oder er ist aufnahmefähig für diese Bestimmungen entweder mit Leichtigkeit oder mit Schwierigkeit und in welcher Weise es auch immer sein möge. Dann verhält er sich also entsprechend einer der Wesensformen,[3]) deren in den Naturwissenschaften Erwähnung geschah.[4]) Die Materie der Himmelskörper ist nicht aufnahmefähig für eine andere Form. Daher bleibt sie ewig mit derselben Wesensform behaftet. Die Materie der sublunarischen Körper jedoch ist aufnahmefähig für alle Formen, daher ist sie später Veränderlichkeit unterworfen. Daher existiert die in Körpern vorhandene Materie nicht getrennt von der Wesensform.[5]) Die

[1]) und auch die Naturwissenschaften. Weil es in diesen Voraussetzung ist, bildet es ein „Problem" für die Metaphysik und wurde als solches hier untersucht.

[2]) Avicenna zieht hier die Konklusionen des Kapitels.

[3]) Die Art und Weise, wie die Quantität aufgenommen wird, wird ebenfalls von der Form, nicht von der Materie bestimmt.

[4]) Naturw. I. Teil I, 2 und IV. Teil.

[5]) Dies ist die Thesis des Kapitels.

Materie also besteht aktuell nur durch die Wesensform, und wenn daher die Materie in der inneren Vorstellung von der Wesensform befreit wird, so macht sie einen (logischen) Prozeß durch, dem in der realen Wirklichkeit kein Korrelat entspricht.[1])

Viertes Kapitel.

Die Wesensform geht der Materie voraus im Bereiche des Wirklichen.[2])

Bereits ist also klar, daß die körperliche Materie nur dann zum aktuellen Bestehen gelangt, wenn die Wesensform wirklich wird. Ferner: die materielle Wesensform existiert nicht getrennt von der Materie. Es tritt also der eine von zwei Fällen ein. Entweder besteht zwischen beiden, der Materie und der Form, die Verbindung der Relation. Dann wird also die Wesenheit jedes einzelnen von beiden nur in Beziehung zu dem anderen[3]) begrifflich faßbar sein. Jedoch verhält es sich nicht so; denn wir denken viele der körperlichen Wesensformen und müssen zugleich eine große geistige Anstrengung[4]) machen, um zu beweisen, daß ihnen eine Materie zukommt. Ebenso verhält es sich umgekehrt mit dieser (bestimmten) Materie. Wir fassen sie unter dem Begriff der Substanz, die disponiert ist (eine Wesensform aufzunehmen). Aus diesem Begriffe ist aber noch nicht ersichtlich, daß von der Form, für die die Materie disponiert ist, letzterer ein Wirkliches zukommen muß, das aktuell in ihr ist. Dies wird erst ersichtlich durch besondere Untersuchung und Betrachtung. Freilich ist sie, insofern sie für die Wesensform disponiert ist, in einer gewissen Relation zu dem Terminus, auf den die Disposition hingeordnet ist (die Form), und zwischen beiden besteht die Verbindung der Relation. Unsere Auseinandersetzung jedoch beschäftigt sich nur mit der Proportion

---

[1]) Wörtlich: „so wird mit ihr das getan, was nicht mit ihr in dem Sein besteht".

[2]) Wörtlich: „auf der Stufe" des Wirklichen.

[3]) Dies ist der Fall in jeder eigentlichen Relation; s. Metaph. III, 10.

[4]) Vgl. denselben Ausdruck in: Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 320. Das Wesen der Materie ist in dem der Form nicht enthalten.

ihrer beiden Wesenheiten (der Materie und Form) zueinander, ohne das zu betrachten, was ihnen akzidentell in zufälliger oder notwendiger Weise an Relationen zukommt. Wie sich dieses[1]) verhält, hast du bereits erkannt. Ferner handelt diese unsere Auseinandersetzung über den Zustand, der zwischen der Materie und der Wesensform besteht, nur insofern sie existiert.[2]) Das Disponiertsein hat nun aber durchaus keine notwendige Verbindung mit einem Dinge zur Folge, das wirklich existiert (weil die Disposition sich nur passiv und indifferent verhält). Wenn nun diese Verbindung eintreten kann, dann sind zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen. Die Verbindung beider verhält sich entweder wie die der Ursache zur Wirkung oder wie die Verbindung zweier Dinge, die sich im Sein korrelativ verhalten, ohne daß (durch diese ihre Verbindung) das eine Ursache oder Wirkung des anderen würde. Dennoch existiert das eine nur, wenn auch das andere existiert, und zugleich ist jedes der beiden Dinge weder Ursache des anderen, noch seine Wirkung. Folglich besteht zwischen beiden diese bestimmte Verbindung (der Korrelation). Daher ist es also nicht möglich, daß die Nichtexistenz des einen von beiden Ursache wäre für die Nichtexistenz des anderen, insofern als dieser andere (in sich betrachtet) ein gewisser Gegenstand ist. (Durch die Nichtexistenz des ersten wird die Korrelation, die dem anderen als Akzidens anhaftete, und auch vielfach der andere Terminus der Korrelation, aufgehoben.) Es ist diese (Nichtexistenz) vielmehr etwas, das „mit“ dem anderen existiert,[3]) d. h. es ist eine Nichtexistenz (die des „einen“), die notwendig verbunden ist mit der Nichtexistenz eines „anderen“ (nämlich der Korrelation im „anderen“). Es ist nicht ein solches Nichtexistieren (im ersten), das die Nichtexistenz eines anderen (d. h. einer anderen Substanz) verursachte. (Dies ist zutreffend), auch wenn das andere vernichtet

---

[1]) Betreffs des Unterschiedes zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen, von denen letztere entweder zufällig oder notwendig (ἴδια) sind, s. Logik II. Teil und I, Teil I, 14.

[2]) Objekt der Metaphysik ist das Sein als solches. In der Hinsicht auf dieses werden daher alle Probleme untersucht.

[3]) Dem anderen haftet nach Entfernung des „einen“, seines Korrelativen, die Nichtexistenz dieser Korrelation an, d. h. der terminus formalis der Korrelation wird vernichtet.

werden müßte.[1]) Den Unterschied beider hast du bereits kennen gelernt.[2])

Du hast bereits erkannt, daß das Ding, dessen Nichtexistenz Ursache ist für die Nichtexistenz eines anderen Dinges, auch zugleich seine Ursache ist. Dies ist dir bereits klar geworden an anderen Orten,[3]) wo es im einzelnen ausgeführt wurde. Das Verständnis dieser Probleme möge noch vermehrt werden durch das, was du noch erfahren wirst. Was aber die jetzige Betrachtung angeht, so hast du hiermit erkannt, daß ein Unterschied besteht zwischen der Behauptung: „die Nichtexistenz eines Dinges ist Ursache für die Nichtexistenz eines anderen“ und der anderen: „notwendigerweise ist mit der Nichtexistenz eines Dinges die eines zweiten verbunden“. Wenn daher die Nichtexistenz eines dieser beiden erwähnten Dinge (Materie und Form) nicht Ursache ist für die Nichtexistenz des anderen, sondern wenn ihr Verhältnis nur ein solches ist, daß gleichzeitig mit der Nichtexistenz des anderen notwendig[4]) die des ersten eintritt, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist die Nichtexistenz des einen[4]) von beiden Ursache eines dritten Dinges, das verschieden ist von beiden, oder sie ist selbst die Wirkung der Nichtexistenz eines dritten, so daß, wenn jenes dritte nicht aufhörte zu existieren, auch dieses (erste) nicht aufhören könnte. Der zweite Fall besagt, daß nichts dieser Art (keine Beziehung zu einem dritten) zutrifft. Wenn dieses also nicht der Fall ist und wenn vielmehr das eine nur g l e i c h z e i t i g mit dem anderen und umgekehrt das andere nur gleichzeitig mit dem ersten vernichtet wird, ohne daß ein drittes Ding als Ursache[5]) auftritt außerhalb der Natur dieser beiden Dinge, dann ist die Natur jedes einzelnen dieser beiden, um zu ihrer aktuellen Existenz zu gelangen, abhängig

---

[1]) Diese Vernichtung des anderen Terminus der Korrelation würde aber nicht auf Grund der Nichtexistenz des ersten erfolgen, sondern durch irgend eine beliebige Ursache.

[2]) Es ist der Unterschied des esse simultaneum cum aliquo und des esse causatum ab aliquo, oder der Begleiterscheinung eines Vorganges und des ursächlichen Wirkens.

[3]) Naturw. I. Teil, I 9—11, besonders 10 Mitte.

[4]) Wörtlich: „des Vernichteten“. Das Dritte, das zu Wesensform und Materie hinzukommt, könnte die Wirkursache sein, die die Form mit der Materie verbindet, oder irgend etwas, sei es auch nur eine Relation, die zwischen beiden eine Vermittlung bilden würde.

[5]) Wörtlich: „eine dritte Ursache“.

von dem anderen. Dieses Verhältnis trifft nun zu entweder für die Wesenheit beider (also in der idealen Existenz und der logischen Ordnung) und dann wäre sie ein ens relativum.[1]) Es wurde aber bereits bewiesen, daß sie nicht den Charakter eines ens relativum hat. Oder dieses Verhältnis trifft zu in ihrer Existenz (also in ordine reali, ontologico).[2]) Es ist nun aber klar, daß ein solches Ding nicht das notwendig Seiende sein kann (weil seine Wesenheit keine notwendige Beziehung hat zum Dasein), und daher ist es in seiner Wesenheit ein ens possibile. Es wird jedoch durch die kausale Wirkung eines anderen ein ens necessarium[3]) (ab alio, non a se). Dann ist es also durchaus nicht möglich, daß es ein notwendig Seiendes werde durch diesen anderen[4]) (das ihm in der Seinsordnung gleichsteht). (Daß) dieses (unmöglich sei) haben wir bereits bewiesen.

Daher ist es notwendig, daß das Ding mit seinem Korrelate zusammen ein notwendig Seiendes wird, und zwar am Endpunkte der Reihe, wenn wir in der Kette der Ursachen durch Vermittlung eines dritten[5]) Dinges aufgestiegen sind. Dieses dritte Ding, insofern es in aktueller Weise Ursache ist für die Notwendigkeit der Existenz beider Korrelativa, verhält sich dann so, daß die Entfernung (Vernichtung) eines von beiden nur möglich ist, wenn zu gleicher Zeit die Ursache aufhört, aktuell

---

[1]) Materie und Form wären in diesem Falle nichts anderes als Beziehungen, also Akzidenzien und zwar solche, die am wenigsten Wirklichkeit besitzen. Demgegenüber wurde ihre Substanzialität in dem Sinne der substantia incompleta im Vorhergehenden nachgewiesen.

[2]) Wesenheit und Dasein gelten also als real verschieden, und ihre Verschiedenheit ist, wie das Folgende zeigt, identisch mit der Kontingenz des Dinges.

[3]) Cod. b Gl.: „es ist also in seinem Wesen ein nur Mögliches".

[4]) Nur durch ein im Sein übergeordnetes, durch die Wirkursache, wird ein ens possibile a se zu einem ens necessarium ab alio. Materie und Form sind nun aber gleichgeordnet, da die eine nicht ohne die andere existieren kann, wie Kap. 3 gezeigt wurde. Daher kann also weder die Materie durch die Form, noch die Form durch die Materie den Charakter des Notwendigen erhalten. Cod. b Gl.: „dann müßte das andere (also Materie und Form) ein ens relativum sein. (Dies ist aber unzutreffend); denn es wurde bereits klargestellt, daß beide nicht entia relativa seien".

[5]) Betreffs dieses dritten stellt sich wiederum dieselbe Frage: woher hat es den Charakter der Notwendigkeit?

Ursache zu sein.[1]) Dann also verlieren beide das Dasein nur dann, wenn eine dritte Ursache (die ihre Zusammensetzung herbeigeführt hat) nicht mehr existiert. Wir hatten aber vorausgesetzt, daß es sich nicht so verhält. Das Gesagte aber ist ein Widerspruch.

Dieses ist nun unrichtig und so bleibt als das Richtige einer der beiden anderen Fälle. Wenn daher ihre Nichtexistenz dadurch herbeigeführt wird, daß ein drittes Ding vernichtet wird, so daß also diese beiden „Wirkungen"[2]) jener dritten Ursache sind, so wollen wir nun betrachten, wie es möglich ist, daß das Wesen jedes einzelnen von beiden (Form und Materie) abhängig ist von der Verbindung mit dem anderen. Es können zwei Fälle eintreten: jedes einzelne von beiden erhält in notwendiger Weise[3]) entweder seine Existenz von der Ursache durch Vermittlung des anderen. Dann ist jedes einzelne von beiden selbst nächste Ursache (causa proxima) dafür, daß das andere (relativ) notwendig existiert. Dieses aber ist unmöglich. In unseren früheren Ausführungen[4]) wurde diese Unmöglichkeit bereits dargelegt. Der zweite Fall besagt, daß ein bestimmtes von beiden allein jenem dritten (der äußeren Ursache) näher steht. Dann ist dieses (ev. die Form) die vermittelnde Ursache und das zweite (ev. die Materie) die Wirkung. Das Richtige ist also jener Fall (wörtlich: Teil), den wir erwähnt haben, nämlich daß die Verbindung zwischen beiden eine solche ist, daß durch sie das eine Ursache, das andere Wirkung wird. Wir könnten noch einen dritten Fall annehmen: beide verhalten sich so, daß die Nichtexistenz des einen von ihnen die Nichtexistenz eines dritten zur notwendigen Folge hat. Aus dieser letzteren ergäbe sich weiterhin die Nichtexistenz des zweiten. Aber auch in diesem Falle ist das eine von beiden die Ursache

---

[1]) Die Ursache verleiht den Charakter der Notwendigkeit. Solange also die Ursache besteht, sind beide Korrelativa notwendig. Keines kann demnach in Wegfall kommen.

[2]) Wird das Nichtsein von a und b dadurch herbeigeführt, daß c entfernt wird, dann sind a und b auch in ihrem positiven Dasein „Wirkungen" von c. Die Ursache des Seins ist auch, wenn sie aufgehoben wird, Ursache des Nichtseins und umgekehrt.

[3]) Jede Ursache wirkt notwendig. Jede in sich kontingente Wirkung ist also relativ d. h. rücksichtsich ihrer Ursache notwendig.

[4]) Vgl. Metaph. I, 6 und 7.

der (anderen) Ursache.[1]) Nun aber ist diese causa causae eine (eigentliche) „Ursache". Dámit stellt sich die Sache schließlich so, daß das eine von beiden (die Materie) „Wirkung", das andere (die Form) „Ursache" ist.

Daher wollen wir nun erwägen, welches von beiden die Ursache sein muß. Die Materie kann nun aber nicht die Ursache für die Existenz der Form sein. Dies ist aus folgenden Gründen einleuchtend: erstens die Materie ist nnr in dem Sinne Materie, weil sie die Fähigkeit hat, etwas in sich aufzunehmen und (für etwas) disponiert zu werden. Dasjenige aber, das „disponiert" ist, kann als solches nicht Ursache sein für die Existenz dessen, für das es disponiert ist (die Form). Wenn es Ursache wäre, so ergäbe sich notwendig, daß jenes andere (die Form) immer in ihm zugegen sein müßte, auch ohne vorherige Disposition.[2]) Zweitens ist es unmöglich, daß das Wesen[3]) eines Dinges in aktueller Weise Ursache für ein anderes Ding sei, während es selbst noch in der Potenz verharrt. Es ist vielmehr notwendig, daß sein Wesen bereits früher aktuell ist, um dann erst Ursache für ein anderes Ding zu werden; sei es nun, daß dieses „Früher" ein Früher der Zeit oder dem Wesen nach ist, d. h. auch wenn der Fall so liegen würde, daß das Ding (die Materie) nur[4]) existieren könnte, indem sie Ursache für das zweite ist, und nur so, daß durch dieses erste jenes zweite notwendigerweise zum Bestehen gebracht wird (es existiert also keine auch nur denkbare Zeit, in der jene Ursache nicht wirkte). Auch deshalb ist sie (per se) „dem Wesen nach" früher. Ebenso

---

[1]) Im angenommenen Falle ist c die Ursache von b. Das non-esse von a ist aber zugleich Ursache für das non-esse von c. Dann muß man also a auch die entferntere Ursache von b nennen; denn das non-esse von a ist die entferntere Ursache für das non-esse von b. Causa causae est causa causati. Das Verhältnis ist also dann wiederum das des ersten Falles: das eine ist Ursache des anderen.

[2]) Die Substanz der Materie würde aus sich heraus die Form bewirken, d. h. sie notwendig und immer verursachen.

[3]) „Wesen" bezeichnet im eigentlichen Sinne nicht die Wesenheit (Genus und Differenz) noch die Wesensform, sondern das „Selbst" (dât) des Dinges.

[4]) Eine solche Ursache wirkt vom ersten Augenblicke ihrer Existenz an. Ist ihre Existenz also ewig und erfolgt die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache, dann ist die Wirkung ewig und ohne Anfang in der Zeit, ohne deshalb aufzuhören Wirkung zu sein. In dem Begriffe einer anfangslosen Schöpfung liegt also kein Widerspruch.

indifferent ist es für das genannte Kausalverhältnis, ob das (erste), das Ursache ist, mit dem anderen verbunden bleibt (wie die Form mit der Materie) oder ob es von ihm getrennt ist. Es ist nämlich möglich, daß die eine Ursache für die Existenz des Dinges nur die Existenz eines solchen Dinges verursacht, das mit dem Wesen dieser Ursache verbunden ist (so daß beide, Ursache und Wirkung, ein einheitliches Wesen ausmachen). Dementsprechend ist es weiter möglich, daß dann eine andere Ursache für die Existenz des Dinges nur eine solche Wirkung hervorbringt, die von dem Wesen der Ursache getrennt ist. Der Verstand wird nicht gehindert (sieht keinen Widerspruch darin), diese Möglichkeit zuzugeben. Die fernere Untersuchung behauptet sodann die gleichzeitige[1]) Existenz beider Teile. Wenn daher (nach der Annahme) die Materie „Ursache“ für die Wesensform ist, dann muß sie ein aktuell bestehendes Wesen haben, das als besonderes früher vorhanden ist als die Wesensform. Wir hatten dieses aber bereits ausgeschlossen. Der Grund für dieses unser negatives Urteil stützte sich nicht auf die Lehre, daß das Wesen der Materie nur existieren kann, indem es naturgemäß angewiesen ist auf die Verbindung mit der Form, sondern vielmehr auf die Erkenntnis, daß das Wesen der Materie aktuell nur durch die Wesensform existieren kann. Beide Gründe unterscheiden sich.

Die Materie kann drittens nicht Ursache für die Form sein aus folgendem Grunde. Wenn die Materie die nächste Ursache für die Form ist und wenn zugleich die Materie in sich selbst keine Verschiedenheit birgt — die Wirkung und Konsequenz eines Prinzips aber, das in sich keine Verschiedenheit enthält, muß auch seinerseits durchaus gleichartig[2]) sein — dann könnten auch die materiellen[3]) Wesensformen keine Verschiedenheit zeigen. Wenn daher ihre Verschiedenheit besteht auf Grund von Dingen, die verschieden sind infolge der Zustände (der modi) der Materie (die also nicht aus dem Wesen

[1]) Ursache und Wirkung sind gleichzeitig, selbst wenn die Ursache „dem Wesen und der natürlichen Ordnung nach“ früher ist als die Wirkung.

[2]) Ursache und Wirkung sind wesensgleich.

[3]) Materielle Wesensformen sind die der sublunarischen Körper und der Sphären. Sie existieren in einer Materie, ohne jedoch in sich materieller Natur zu sein.

der Materie abgeleitet werden können), dann sind diese Dinge selbst die ersten[1]) Wesensformen in der Materie. So kehrt die Diskussion wieder zu demselben Punkte zurück. Nehmen wir also den Fall an, daß die Ursache für die Existenz dieser verschiedenen Wesensformen die Materie sei in Verbindung mit einem anderen Dinge, das gleichzeitig mit ihr besteht, ohne aber in[2]) ihr selbst zu sein. Dann ist also nicht die Materie allein die nächste Ursache, sondern die Materie in Verbindung mit einem anderen Dinge. In diesem Falle entsteht, wenn sich jenes andere Ding und die Materie verbinden, eine bestimmte individuelle Wesensform in der Materie. Wenn nun ein drittes Ding, das verschieden ist von diesem „anderen", existiert und sich mit der Materie verbindet, dann kommt eine Wesensform zur Existenz, die auch ihrerseits verschieden ist von jener ersten,[3]) determinierten Wesensform. Daher eignet der Materie (als spezielle Funktion) im eigentlichen Sinne des Wortes die Aufnahmefähigkeit für die Wesensform.[4]) Die spezielle Eigentümlichkeit jeder einzelnen (und damit ihre Verschiedenheit) aber wird nur durch jene Ursachen hervorgerufen. Zugleich ist jede einzelne Wesensform nur zu dem, was sie ist, durch die ihr eigentümliche Natur geworden. Daher ist die Ursache für die Existenz jeder (einzelnen) Wesensform in ihrer eigentümlichen Natur (und ihrer Verschiedenheit von anderen) das äußere, reale Ding (nicht ein interner Bestandteil). Die Materie besitzt also keine Art und Weise des Einwirkens auf das Entstehen jener eigentümlichen (und voneinander verschiedenen) Naturen (der Formen). Jene bestimmte Wesensform ist aber nur wirklich, indem sie durch jene eigentümliche Natur existiert.[5]) Die Materie besitzt also keine andere Einwirkung

---

[1]) Unter „zweiten Wesensformen" versteht man alle qualitativen Bestimmungen, die das eigentliche Wesen voraussetzen, z. B. die propria. Das esse rationale ist erste, das posse ridere (Arist. 683 a 8) zweite Wesensform.

[2]) Wenn dieses „andere Ding" in der Materie wie in einem aufnehmenden Prinzipe wäre, dann bildete es die Wesensform der Materie. Deren Entstehen soll im folgenden erklärt werden. Daher muß Avicenna sie als nicht existierend voraussetzen.

[3]) Die Verschiedenheit der materiellen Dinge wird also herbeigeführt durch die Verschiedenheit äußerer Agenzien.

[4]) Die Materie bewirkt nicht die Verschiedenheit der Formen.

[5]) Wenn also die Materie die „Wesenheit" jener Natur nicht hervorbringt, dann auch nicht die „Existenz" derselben. Wesenheit und Dasein

auf die eigentümliche Existenz jeder Wesensform als die, daß ihr Vorhandensein unumgänglich notwendig ist, damit die Wesensform in ihr existiere. Dieses ist nun aber die Eigentümlichkeit der aufnehmenden Ursache, und daher kommt der Materie nur die Funktion zu, daß sie (die Form) aufnimmt.

Wir haben damit widerlegt, daß die Materie in irgend welcher Weise Ursache für die Wesensform sei. Daher bleibt nur noch der andere Fall übrig, daß es die Wesensform ist, durch die die Existenz der Materie notwendig verursacht wird. Wir wollen also jetzt erwägen, ob es möglich ist, daß durch die Wesensform allein die Existenz der Materie notwendig verursacht werde, und daher lehren wir: die Wesensform, von der sich die Materie nicht trennen kann, kann dieses Verhältnis zur Materie eingehen. Diejenige Wesensform aber, die sich von der Materie trennen läßt, während die Materie selbst, mit einer anderen Wesensform behaftet, existieren bleibt, kann es nicht. Der Grund dafür ist folgender. Wäre diese Wesensform für sich allein auf Grund ihres Wesens Ursache (für die Existenz der Materie), dann würde die Materie vernichtet, wenn die Form nicht mehr existierte, und zugleich müßte die vorausgehende[1]) Wesensform eine andere Materie besitzen, die von ihr verursacht[2]) wäre; (denn die Ursache kann nicht ohne ihre Wirkung existieren). Ferner müßte jene Materie (die die zweite Form annimmt) von neuem entstehen und folglich einer anderen Materie bedürfen.[3]) Daher muß also die Ursache für die Existenz der Materie ein (äußeres) Ding sein, das mit der Wesensform verbunden ist, so daß die Existenz der Materie nur hervorgerufen wird durch jenes Ding. Es ist jedoch unmöglich, daß die Existenz der Materie aus diesem Dinge hervorgehe ohne irgend eine Wesensform. Der Gegenstand wird vielmehr nur

---

werden also unterschieden, und ferner gilt der Satz: die Ursache der Wesensform ist auch die Ursache des Dinges.

[1]) Es handelt sich um einen Wechsel von Formen in einer und derselben Materie. Von der Materie sind untrennbar die himmlischen Körper.

[2]) Dann aber kann diese Form ihre Materie nicht verlieren, um eine andere anzunehmen. Die substantielle Veränderlichkeit der Dinge wäre also unmöglich.

[3]) Alles neu Entstehende setzt eine Potenz d. h. ein materielles Prinzip voraus. (Beweis für die Anfangslosigkeit der Materie.) Es ergäbe sich also eine endlose Kette von Materien verschiedener Ordnung!

vollkommen, wenn beide (Wesensform und Materie) zusammen sind. Daher ist also die Materie, um zu ihrer Existenz zu gelangen, abhängig von jenem Dinge und zugleich von einer Wesensform, wie sie auch immer beschaffen sein mag — einer Wesensform, die von jenem Dinge ausgeht und in die Materie hineingesenkt wird. Daher wird auch die Materie nicht vernichtet durch die Nichtexistenz der Wesensform, weil die Wesensform sich nur von der Materie trennt, um einer anderen Wesensform zu weichen.[1]) Diese andere Form bewirkt im Bunde mit derjenigen Ursache, von der die Existenz der Materie ausgeht, dasselbe, was die erste Wesensform hervorbrachte. Ebenso wie also dieses Zweite (die zweite Form) dem Ersten (der ersten Form) darin gleich ist, daß es eine Form ist, ist es ihm auch in dem anderen Punkte gleich, daß es (die zweite Form) mitwirkt, um diese individuelle Materie hervorzubringen.[2]) Dadurch aber, wodurch das Zweite sich vom Ersten unterscheidet, macht das Zweite die Materie aktuell zu einer Substanz, die verschieden ist von derjenigen, die das Erste hervorbrachte. Viele von den wirklichen Dingen gelangen nur durch die Existenz zweier Dinge zur Vollkommenheit. Das Erleuchten und das Entzünden kommt nur zustande durch (zwei Faktoren) eine Substanz, die erleuchtet, und eine Qualität (die Qualität des Hellen, die der Substanz anhaftet und durch das äußere Agens aktualisiert wird). Diese Qualität ist nicht die alleinige Ursache. Sie macht den Körper, der erleuchtet werden soll, aufnahmefähig für die Strahlen, so daß diese in ihn eindringen, ohne zurückgeworfen zu werden. (Wenn die Strahlen den Körper nicht durchdringen und in ihm verbleiben, wird er nicht leuchtend noch feurig, sondern ist entweder diaphan oder refraktierend.) Jene Qualität bewirkt sodann, daß die Strahlen mit einer bestimmten Eigentümlichkeit ausgestattet werden, die verschieden ist von der Eigentümlichkeit, die eine zweite Qualität in dem Strahle[3]) hervorbringt, wie z. B.

---

[1]) Wörtlich: „für eine andere Form“ oder Cod. a: „durch Vermittlung einer anderen Form“.

[2]) Wechseln sich zwei Formen in einer Materie ab, so übernimmt die zweite die Funktionen der ersten.

[3]) Wenn ein und derselbe Strahl in dem einen Körper die Erleuchtung und die verschiedenen Farben, in dem anderen das Verbrennen bewirkt, so muß der Grund dieser Verschiedenheit in den Körpern liegen. Diese müssen also verschiedene Qualitäten besitzen.

die der Farben. Über diese Dinge, die wir hier verhandelt haben, betreffs des Durchdringens der Strahlen und ihres Zurückgeworfenwerdens mögest du keine Schwierigkeiten erheben, nachdem du den Zweck der Darlegung erkannt hast.[1]) Wenn du weiter darüber betrachtest, findest du leicht noch treffendere Beispiele für die genannte Thesis. Jedoch bringt es (der Gültigkeit des Beweises) keinen Schaden, wenn du auch keine weiteren Beispiele findest; denn nicht jedes Ding bedarf einer Ausführung durch Beispiele.

Jemand könnte dagegen einwenden: wenn die Existenz der Materie abhängig ist von der Vereinigung jenes Dinges (der äußeren Ursache) mit der Wesensform, dann verhält sich also die Verbindung beider wie die Ursache für das Ding. Wenn nun die Wesensform aufhört, zu sein, dann wird auch diese Summe, die den Charakter der Ursache hat, vernichtet, und folglich muß auch die Wirkung aufhören. Darauf antworten wir: die Existenz der Materie hängt ab von der Verbindung jenes Dinges mit der Wesensform, jedoch nicht, insofern die Wesensform eine in ihrer Art bestimmte ist, sondern insofern sie einfachhin „Wesensform“ ist. Die Summe beider (nämlich jener äußeren Ursache und einer beliebigen Wesensform) wird durchaus nicht vernichtet; denn es existiert immer jenes Ding und die Wesensform als solche[2]) (in der allgemeinen Bedeutung als Wesenheit). Daher gilt aber: wenn jenes Wirkliche nicht existierte, dann würde auch die Materie nicht zum Dasein gelangen, und wenn die Wesensform als solche (d. h. irgend eine beliebige Form) nicht existierte, dann würde ebenfalls die Materie nicht wirklich sein. Wenn daher die erste Wesensform aufhörte, zu sein, ohne daß sie durch eine zweite ersetzt würde,[3]) dann würde jenes für sich bestehende, äußere Wirkliche

---

[1]) Sie sollte darlegen wie ein Gegenstand (das Erleuchten) aus zwei Teilen, einem undifferenzierten (dem Strahl) und einem differenzierenden, formellen (der Qualität) entsteht. Eine Wirkung kann zwei gleichzeitige Ursachen verschiedener Ordnung haben.

[2]) Wenn zwei Formen in einer Materie wechseln, bleibt zwar nicht ein und dieselbe, aber doch immer eine gewisse Form mit der äußeren causa efficiens verbunden und wirkt auf die Materie.

[3]) Wörtlich: „nicht auf Grund des Nachfolgens der zweiten“. Die zweite Form verdrängt die erste und ist in diesem Sinne „Ursache“ dafür, daß die erste die Materie verläßt.

(die causa efficiens) allein sein, ohne daß das andere Ding, nämlich die Wesensform als solche, existierte. Dann wäre es aber unmöglich, daß von diesem Wirklichen (a sola causa efficiente) die Existenz der Materie ausginge, da dieses Wirkliche für sich allein existierte, ohne Verbindung mit einem anderen oder Beziehung zu einem solchen.[1])

Dagegen könnte jemand die Schwierigkeit machen, daß die Vereinigung, die aus dieser Ursache und der Wesensform besteht, nicht ein numerisch einziger Gegenstand ist. Sie ist vielmehr ein einziger Gegenstand nur der Art nach, d. h. in allgemeiner Bedeutung. Dasjenige nun, was in allgemeiner Bedeutung (also der Art oder dem Genus nach) ein einziges ist, kann nicht Ursache werden für ein Ding, das numerisch ein einziges ist, noch für etwas, das sich verhält wie die Natur der (realen) Materie; denn sie ist numerisch ein einziges.

Darauf erwidern wir: wir leugnen nicht, daß dasjenige, was dem allgemeinen Begriffe nach einheitlich ist und dessen Einheit erhalten wird durch das numerisch „Eine", Ursache sein kann für ein numerisch Einheitliches. In der sublunarischen Welt (wörtlich: hier) wird nun aber das der Art nach „Eine" in seiner Einheit erhalten durch das numerisch „Eine". Jenes ist das Unkörperliche.[2]) Daher verursacht jenes Wirkliche (das Geistige) die Materie. Letztere wird aber in vollendeter Weise nur dadurch hervorgebracht, daß sich irgend ein Ding mit dem geistigen Prinzipe vereinigt. Welches aber dieses Ding (das geistige Prinzip) ist, wirst du später[3]) erfahren.

Die Wesensformen sind daher entweder solche, die von der Materie nicht getrennt (noch trennbar)[4]) sind, oder solche,

---

[1]) Wörtlich: „sine socio vel conditione". Cod. c add: Dieses Ding ist eine causa efficiens nur auf Grund der Existenz der Form (wörtlich: „des Dinges"). Es bleibt (in seiner Eigenschaft als Ursache) nur bestehen durch die Form, indem es jedoch möglich ist, daß es existiert (nicht als Ursache) auch ohne die Form (wörtlich: „ohne das Ding").

[2]) Die Inhalte der Ideenwelt sind spezifisch einheitlich. Dieselben existieren als Arten in der materiellen Welt durch numerisch einheitliche Individuen. Die Materie ist also Grund der numerischen Vielheit.

[3]) Abh. VI und IX. Der aktive Intellekt bewirkt das Entstehen der Weltdinge durch die vorbildliche Form, die in ihm ist.

[4]) Die Formen der himmlischen Sphären sind nicht trennbar von ihren Materien. Daher sind die Himmel unvergänglich.

die von ihr getrennt werden können. Die Materie kann daher nicht ohne eine ähnliche Form existieren (wenn die erste Form die Materie verlassen hat). Die Wesensformen, die von der Materie getrennt werden, so daß für sie ein Ersatz eintritt, werden dauernd erhalten durch die in der Materie folgende Wesensform, indem jene Formen sich ersetzen. Daher sind jene Wesensformen in gewisser Weise eine Vermittlung zwischen der Materie, die bestehen bleibt, und demjenigen Prinzip (dem aktiven Intellekte), das ihr den Bestand verleiht. Das vermittelnde Prinzip wirkt ein auf die Konstituierung der Substanz Deshalb muß zuerst sein eigenes Wesen konstituiert werden. Dann erst wird durch dasselbe ein anderes in seinem Bestehen konstituiert, und zwar per se, in erster Linie.[1]) Dieses Sein (die Form) ist die causa proxima des Dinges inbezug auf das Bestehen. Wenn diese (formelle) Ursache nun durch jenes Prinzip besteht, das der Materie durch die Vermittlung der Form den Bestand verleiht, dann erlangt also die (formelle) Ursache ihr Bestehen in ursprünglicher Weise (d. h. ohne weitere Vermittlung) von den höchsten Prinzipien. Dann erst (erhält) die Materie (ihr Bestehen). Wenn aber die Form nicht durch jene Ursache (den aktiven Intellekt) besteht, sondern durch sich selbst,[2]) und wenn sodann die Materie durch die Form das Bestehen erhält, dann ist dieses Verhältnis betreffs der Form um so leichter erkennbar.[3]) Die Wesensformen aber, die sich nicht von der Materie trennen lassen, können nicht durch die Materie bewirkt sein, so daß dann also die Materie dieselben notwendig hervorbrächte und aus eigener Kraft verursachte. Dann wäre die

---

[1]) Zwischen der Form und der Materie existiert also keine weitere Vermittlung.

[2]) Vgl. dazu Thomas de spirit. creat. V, ad 10: Licet materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam et non e converso.

[3]) Es handelt sich um die Thesis, daß die Form ein verursachendes Prinzip sei und der Materie naturâ und per se vorausgehe. Vgl. Arist. Metaph. 1084 b 2: *ἔτι εἰ ἔστι χωριστὸς ὁ ἀριθμός, ἀπορήσειεν ἂν τις πότερον πρότερον τὸ ἓν ἢ ἡ τριὰς καὶ ἡ δυάς. ᾗ μὲν δὴ σύνθετος ὁ ἀριθμός, τὸ ἕν, ᾗ δὲ τὸ καθόλου πρότερον καὶ τὸ εἶδος, ὁ ἀριθμός.* Die Form ist also in ähnlichem Sinne wie das Universelle „früher“ als das compositum. Vgl. Thomas de Verit. IX, 3 ad 6: introductio formae est prior illo ordine, quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis.

Materie[1]) ein aktives Prinzip für die Existenz desjenigen, wodurch[2]) sie zur Vollendung gelangt. Daher ist sie „aufnahmefähig" (aufnehmend), insofern sie durch etwas ihre Vollkommenheit erlangt. Sie verhält sich jedoch wie eine aktive Ursache, die die Existenz verleiht, insofern sie das Ding notwendig hervorbringt. Daher verursacht die Materie[3]) die Existenz eines Dinges durch sich selbst. Nun ist aber das Ding, insofern es aufnahmefähig ist (für die Wesensform), etwas anderes als das Ding, insofern es ursächlich wirkt, und daher ist die Materie behaftet mit zwei Wirklichkeiten. Durch die eine ist sie disponiert (für die Aufnahme der Wesensform); durch die andere verursacht sie aus sich heraus ein Wirkliches (die Form und das Zusammengesetzte). Daher ist der Teil von ihr, der disponiert ist (für die Aufnahme der Wesensform), die Substanz der Materie und jenes andere (die Form) ein Ding, das zu ihrem Sein als Materie hinzugefügt wird. Mit diesem verbindet sich die Materie und bringt in ihm[4]) eine Wirkung hervor. So verhält sich die Naturkraft, die auf die Bewegung

---

[1]) Dem Wortlaute nach könnte man auch passivisch übersetzen: Dann ist also die Materie notwendig hervorgebracht durch etwas (die Form), wodurch sie vervollkommnet wird. Vgl. dazu Thomas de Verit. IX, 3 ad 6: Sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam. Ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae sunt priora his quae sunt ex parte materiae (vgl. die Hauptthesis dieses Kapitels) quaedam vero e converso. Ebenso ib. XXVIII, 7 c.: Contingit secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis. Similiter materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Ebenso IV lib. Sent. d. 17, q. 1. 4, q. 1 c: Die Materie „verursacht" den Gegenstand, insofern die Teile eines Zusammengesetzten dieses „verursachen".

[2]) Die Form ist dasjenige, wodurch das compositum ex materia et forma vollendet wird.

[3]) Fehlt Cod. a.

[4]) Die Materie bringt in der Form eine Wirkung hervor, indem die Form dadurch, daß sie in die Materie aufgenommen ist, modifiziert wird. Dieser Modus, in dem die Form in der Materie erscheint, haftet der Form außerhalb der Materie nicht an. Er ist also durch die Materie „verursacht", insofern etwas Passives überhaupt Ursache sein kann.

gerichtet ist, in der Materie.[1] Jenes Ding (das in gewisser Weise von der Materie „verursacht“ wird) ist nun die erste Wesensform, und so kehrt die Diskussion zum Anfang[2] zurück.

Die Wesensform ist daher früher als die erste Materie und man kann nicht sagen, daß die Wesensformen in sich der Potenz nach immer existieren und nur aktuell wirklich würden durch die Materie; denn die Substanz der Wesensform ist das Aktuellsein. Die Natur dessen, was in der Potenz existiert, befindet sich (ausschließlich) in der Materie[3] als seinem Substrate. Daher ist die Materie so beschaffen, daß man betreffs ihrer sagen kann, sie bestehe in sich selbst der Potenz nach und sei existierend.[4] Aktuell sei sie jedoch nur durch die Wesensform. Wenn auch die Wesensform nicht trennbar ist von der ersten Materie, so besteht sie dennoch nicht durch dieselbe, sondern durch die Ursache, die sie in die Materie hineinsenkt. Wie könnte auch die Wesensform durch die Materie ihr Bestehen erhalten! Wir haben doch bewiesen, daß die Wesensform Ursache der Materie ist. Die Ursache aber besteht nicht durch die Wirkung, noch auch verhalten sich zwei (korrelative) Dinge so, daß das eine durch das andere existiert, indem jedes einzelne von beiden das andere in seiner Substanz und Existenz hervorbringt.[5]

Die Unmöglichkeit dieser Ansicht ist aber klargestellt worden, und der Unterschied zwischen demjenigen, wodurch ein Ding existiert, und demjenigen, was nicht von ihm trennbar

---

[1]) Dadurch daß die Naturkraft in der Materie ist, wird sie in gewisser Weise modifiziert und betätigt sich anders, als sie sich im rein idealen, unmateriellen Zustande betätigen würde. Vgl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, Münster 1890, S. 271—281. Die Materie betätigt sich „mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend“.

[2]) Cod. c: „Das was Materie genannt wird kann auch Form heißen, und was Form, auch Materie“. Insofern die Materie kausalen Einfluß ausübt, erhält sie eine sonst der Form eigentümliche Bestimmung.

[3]) Bevor also die Form existiert, ist sie weder potentiell — sonst wäre sie Materie — noch aktuell. Sie ist jedoch als Idee im Geiste des aktiven Intellektes der Mondsphäre vorhanden.

[4]) Die neuplatonisch-scholastische Lehre bezeichnet die Materie als reine Privation. Nach Aristoteles ist jedoch die Materie (meistens) etwas Positives. Dieser Ansicht folgt Avicenna. Er zeigt darin seine mehr auf das Empirische und Naturwissenschaftliche gerichtete Denkweise.

[5]) Ein solches Verhältnis schließt einen Widerspruch ein, wie Avicenna es S. 65 ff. nachgewiesen hat.

ist (wie die Wesensform von der Materie), hast du erkannt.[1]) Die Wesensform existiert deshalb nur in einer Materie, nicht als ob die Ursache ihrer Existenz die Materie oder ihr „esse in materia" wäre. So existiert die Ursache nur gleichzeitig mit der Wirkung nicht in dem Sinne, als ob der Grund für die Existenz der Ursache die Wirkung oder ihr „esse cum effectu" wäre. Die Sache verhält sich vielmehr anders. Ist die Ursache aktuell Ursache, so bringt sie die Wirkung notwendig hervor und auch den Umstand, daß sie gleichzeitig mit der Wirkung existiert. Ebenso verhält sich die Wesensform. Ist sie eine real existierende Wesensform, dann hat sie notwendig zur Folge, daß sie einem Dinge den Bestand verleiht, indem dieses Ding sich mit ihrem Wesen, der Form, verbindet.[2]) Dasjenige also, was einem Dinge das aktuelle Bestehen verleiht und ihm die Existenz mitteilt, ist teils etwas, was die Existenz „mitteilt", indem es von dem (entstehenden) Gegenstande getrennt ist[3]) — und teils etwas, was die Existenz „mitteilt", während es mit ihm verbunden bleibt auch dann, wenn dasselbe keinen Teil des Gegenstandes ausmacht. So verhält sich die Substanz zu den Akzidenzien, die ihr anhaften und sich notwendig aus ihr ergeben, und zu den verschiedenen Mischungen.

Es ist daher klar, daß jede Wesensform in einer Materie existiert, die eine „körperliche" (dreidimensionale und physische, nicht mathematische) ist. Sie existiert auf Grund einer wirkenden Ursache. Betreffs der zeitlich entstehenden Wesensform ist dieses einleuchtend. Dasselbe gilt betreffs der der Materie notwendig anhaftenden Wesensform; denn die erste Materie wurde nur durch Einwirkung einer Ursache mit dieser Form determiniert (d. h. ausgestattet). An anderen Orten werden wir dieses noch mehr auseinandersetzen.[4])

---

[1]) Es ist der Unterschied zwischen den Bestandteilen eines Gegenstandes und den notwendigen Akzidenzien oder Voraussetzungen.

[2]) Die Form verleiht also der Materie das „esse" und das „esse coniunctum cum forma".

[3]) Dies ist die causa efficiens.

[4]) Vgl. Abh. IX.

Dritte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Kurze Darlegung dessen, was über die neun Kategorien betreffs ihrer Natur als Akzidenzien[1]) untersucht werden muß.[2])

Daher lehren wir: das Wesen der Substanz haben wir nunmehr[3]) erklärt und ausgeführt, daß sie von dem Unkörperlichen und Körperlichen,[4]) wie auch von der Materie und der Wesensform[5]) ausgesagt wird. Daß der Körper existiere,[6]) bedarf keines Beweises. Die Existenz der Materie und der Wesensform haben wir (Abh. II, 2) bereits bewiesen. Die der unkörperlichen Substanz (wörtlich: des Getrennten) haben wir (Abh. II, 1) in potencia proxima ad actum dargetan und wollen dieselbe auch weiterhin begründen (Abh. VIII und IX). Ferner sei (als Nachweis einer geistigen Substanz) auf folgendes hingewiesen. Wenn du dich dessen erinnerst, was wir über die Seele gesagt haben,[7])

---

[1]) Während die Einzelwissenschaften die Neunzahl der Akzidenzien und ebenso ihre Funktion als Akzidens, im Gegensatz zur Substanz, voraussetzen, ist es Aufgabe der Metaphysik, diese Voraussetzungen zu beweisen. Nur sie verfügt über die universellen Prinzipien, aus denen dieser Beweis geführt werden kann. Derselbe sieht ab von der körperlichen Natur der Akzidenzien und betrachtet sie vielmehr im absoluten Sinne, ist also insofern eine Untersuchung über das ens immobile und das ens inquantum est ens.

[2]) Cod. c und d add: „und Hinweis auf dieselben“ d. h. Aufzählung derselben.

[3]) Vgl. Abh. II.

[4]) Abh. II, 1.

[5]) Abh. II, 2.

[6]) Die „Existenz“ nachzuweisen betreffs der Objekte der Einzelwissenschaften ist das formale Objekt der Metaphysik.

[7]) Naturw. VI. Teil, I 1 u. V 2.

ist dir einleuchtend, daß eine körperlose Substanz, die verschieden ist vom Körper, existiert. (Nachdem also die Substanz hinreichend besprochen wurde) ist es nunmehr angebracht, das Wesen der Akzidenzien und ihre Existenz darzulegen.

In diesem Sinne sagen wir: die Wesenheit der zehn Kategorien hast du bereits in der Auseinandersetzung zu Anfang der Logik kennen gelernt.[1]) Wir zweifeln ferner nicht, daß das zur Gruppe der Kategorien gehörige Relative, insofern es ein Relatives ist, notwendigerweise[2]) ein Akzidens für ein Ding darstellt. Ebenso verhält es sich mit den Beziehungen, die enthalten sind in dem „Wo", dem „Wann", der Lage, dem Handeln und Leiden. Denn diese sind Verhältnisse (Zustände) die als Akzidenzien den Dingen zukommen, in[3]) denen die genannten Kategorien sind. Sie verhalten sich darin wie das Wirkliche, das sich im Substrate befindet. Wahrlich so ist es. Es müßte denn jemand den Einwand erheben: das agere verhalte sich anders, denn das agere existiere nicht im Handelnden, sondern in seinem Objekte.[4]) Wenn jemand diese Schwierigkeit erheben sollte, und wenn ihm sogar seine Behauptung zugestanden würde, so bewiese dieses dennoch nichts gegen das, was wir behaupten wollen, indem wir sagen: die Handlung ist etwas, das in einem Dinge (als subiectum inhaerionis) existiert. Das agere existiert also in einem Substrate (ist also Akzidens), selbst wenn es nicht in dem Handelnden ist.

Daher bleiben von den Kategorien[5]) noch diejenigen zu besprechen übrig, die Anlaß zu Zweifeln geben, und es stellt sich die Frage, ob sie Akzidenzien seien oder nicht. Es handelt sich dabei um zwei Kategorien, die der Quantität und die der Qualität. Was die Kategorie, der Quantität anbetrifft, so lehren

---

[1]) Logik II. Teil, III 1—3.

[2]) Da es keine Substanz und auch kein non ens ist, muß es konsequenterweise ein Akzidens sein.

[3]) Sie inhärieren also den Substanzen und besitzen daher das Wesen der Akzidenzien. Vgl. Arist. Kateg. 1 a 23: *τῶν ὄντων ... τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται. ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἔν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, οἷον ἡ τὶς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μέν ἐστι τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δ' οὐδενὸς λέγεται.*

[4]) Demnach ist das agere Akzidens des Objektes. Es ist also doch Akzidens. Wäre es kein solches, dann dürfte es weder im Handelnden noch in seinem Objekte inhärieren.

[5]) Unerwähnt blieben Qualität, Quantität und habere.

viele, daß die Linie, die Fläche und die körperliche (dreidimensionale) Ausdehnung zur Kategorie der Substanz zu rechnen seien. Ja, sie begnügen sich damit nicht einmal, sondern behaupten, diese (mathematischen) Gegenstände seien sogar die ersten Prinzipien der Substanzen (Pythagoras). Andere (ebenfalls Pythagoras und seine Schule) sind dieser Ansicht inbezug auf die diskontinuierlichen Quantitäten d. h. die Zahlen[1]) und halten diese für die ersten Prinzipien der Substanzen.

Betreffs der Qualität lehren einige Naturwissenschaftler, daß sie überhaupt nicht wie ein Inhaerens in einen Subjekte sein kann.[2]) Sie lehren vielmehr, daß die Farbe in sich selbst eine Substanz sei, ebenso der Geschmack und der Geruch, und daß durch diese Qualität die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen ihr Bestehen erhalten.

Die meisten Anhänger der Geheimwissenschaften hängen dieser Lehre an (als Alchimisten lehren sie, daß die Substanzen aller Körper wesensgleich seien und sich nur durch die Qualitäten unterscheiden. Durch Entfernung der einen Qualität und Einführung der anderen können also die Substanzen z. B. Silber in Gold verwandelt werden). Was nun die Schwierigkeiten betreffs der Substanzialität der Qualitäten angeht, so ist es das richtige, dieselbe in der Naturwissenschaft vorzubringen. Wir haben dieses auch bereits getan.[3])

Was nun die Anhänger der Lehre von der Substantialität der Quantität angeht, so sind es diejenigen, die aufstellen: die kontinuierlichen Quantitäten seien Substanzen und erste Prinzipien der Substanzen. Man stellte die Ansicht auf, die kontinuierlichen Quantitäten seien die (physischen) Dimensionen, die der körperlichen Substanz das Bestehen verleihen. Was aber dem Dinge das Bestehen verleiht, ist „früher“ als dasselbe. Was aber „früher“ ist als die Substanz, ist in vorzüglicherem Sinne „Substanz“ und daher bezeichneten jene Philosophen von den drei genannten Gegenständen[4]) den Punkt in vorzüglichstem

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 986 a 20, 987 a 18 u. s. w.

[2]) Wörtlich: „sie ist nicht getragen“. Cod. c: d. h. „sie sind keine Akzidenzien“. Derselbe Ausdruck bezeichnet auch das Prädikat in Beziehung zum Subjekte.

[3]) Vgl. Naturw. IV. Teil; auch Logik II. Teil, V und VI bis Kap. 4.

[4]) Genannt wurden expressis verbis nur die Linie, Fläche und der mathematische Körper. Der Punkt ist jedoch in der Linie einbegriffen.

Sinne als „Substanz“. Die Anhänger der Lehre betreffs der Zahlen lehren, daß diese die ersten Prinzipien der Körper seien. Jedoch behaupten sie, die Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, so daß also die Einheiten[1]) principia principiorum seien. Sodann lehrten sie, die Einheit sei eine Naturkraft, die in ihrem Wesen nicht notwendig abhängig sei von irgend einem Dinge. Der Grund dafür ist der, daß die Einheit in jedem Dinge enthalten ist und daß sie in „diesem“ Dinge (d. h. in jedem Individuum) verschieden ist von dem Wesen desselben. So ist z. B. die Einheit im Wasser verschieden von dem Wasser und im Menschen verschieden von dem Menschen. Sie ist also insofern sie „Einheit“ ist, selbständig und ist nicht notwendig ein bestimmtes Ding. Jedes Ding aber wird nur zu dem, was es ist (zu einer bestimmten Wesenheit), indem es zu einer determinierten Einheit wird. Daher ist also die Einheit erstes Prinzip für die Linie, die Fläche und für jedes Ding; denn die Fläche wird nur zu einer Fläche durch die Einheit ihrer Kontinuität, die ihr in eigentümlicher Weise zukommt. Ebenso verhält sich die Linie. Der Punkt ist ebenfalls eine Einheit, die eine gewisse Lage besitzt. Die Einheit ist daher die Ursache jenes Dinges und das erste, was zum Bestehen gelangt. Aus der Einheit entsteht die Zahl. Diese ist daher eine vermittelnde Ursache zwischen der Einheit und jedem realen Dinge. Der Punkt ist also eine Einheit mit bestimmter Lage, die Linie eine Zweiheit mit bestimmter Lage, die Fläche eine Dreiheit mit bestimmter Lage, der Körper eine Vierheit mit bestimmter Lage.[2]) Man ging dann von einem zum anderen weiter und ließ jedes Ding aus der Zahl entstehen.

Wir müssen daher zunächst klar legen, daß die Dimensionen und die Zahlen Akzidenzien sind. (Kap. 4 und 5.) Sodann

---

[1]) Es ist dies die Lehre der neupythagoräischen Schule und der pythagoraisierenden Platoniker. Vgl. dagegen Arist. Metaph. 1001 a u. b und 1040 b 18: *φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων.*

[2]) Vgl. dazu Arist. Psych. 404 b 22: *ἔτι δε καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο, τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμόν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαι ἐλεγοντο*; und Metaph. 1090 b 21: *ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ᾽ ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν*; und Polit. 1316 a 8.

müssen wir uns Mühe geben, die Schwierigkeiten zu lösen, die die entgegenstehenden philosophischen Schulen vorbringen (Kap. 5). Vordem müssen wir aber die wahre Natur der Arten der Quantität definieren (Kap. 9). In erster Linie müssen wir also die Natur der Einheit bestimmen (Kap. 2 und 3). Der Grund dafür, daß wir die Einheit an dieser Stelle[1]) definieren, ist ein doppelter: der erste besagt, daß die Einheit eine überaus große Ähnlichkeit hat mit dem Seienden, das doch das (formelle) Objekt dieser Wissenschaft ist[2]) (unum et ens convertuntur). Der zweite Grund besagt, daß das Eine in irgend welcher Weise ein erstes Prinzip für die Quantität ist. Daß die Einheit auch ein erstes Prinzip für die Zahl ist (also die diskontinuierliche Quantität), ist ein der Untersuchung dieser ersten Frage naheliegendes weiteres Problem:[3]) die Einheit ist weiterhin ein erstes Prinzip für die kontinuierliche Quantität, weil das Kontinum eine gewisse Einheit ist, und weil sich die Einheit fast so verhält wie eine formelle Ursache (also wie die Form) für das Kontinum. Ferner ist die Ausdehnung nur aus dem Grunde eine Ausdehnung, weil sie gemessen werden kann. Der Umstand aber, daß sie gemessen werden kann, ist gleichbedeutend mit der anderen, daß sie gezählt werden kann. Dieses letztere bedeutet nichts anderes als, daß ihr eine Einheit zukommt.[4])

---

[1]) Nach dem in I 4 entworfenen Programme müßte die Metaphysik eingeteilt werden in: I. Die Lehre über das Sein, die Arten und Proprietäten des Seins; II. Die Lehre über das Eine, seine Arten und Bestimmungen. Von diesem Plane weicht Avicenna ab, indem er die Lehre über das Eine vorbringt innerhalb und als Teil der Lehre vom Sein. Das Eine müßte über allen Kategorien stehen, und Avicenna behandelt dasselbe als Teil der Lehre über die Quantität! Daß Avicenna diese seine veränderte Auffassung rechtfertigen muß ist selbstverständlich.

[2]) Dieser Grund beweist nur, daß die Einheit in den Bereich der Metaphysik gehört. Der folgende rechtfertigt ihre Behandlung vor der Quantität.

[3]) Die Lehre über die Quantität muß sowohl die kontinuierliche (geometrische) als auch die diskontinuierliche (arithmetische, die Zahl) behandeln.

[4]) Vgl. Arist. Metaph. 1052 b 20: *μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται· γιγνώσκεται δ' ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ᾗ ποσόν, ὁ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἑνί, ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ᾗ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ ἕν.*

Zweites Kapitel.

Die Diskussion über das Eine.[1])

Das Eine wird in vieldeutiger Weise von mehreren Begriffen ausgesagt, die darin übereinstimmen, daß sie aktuell keine Teilung enthalten, insofern jedes einzelne von ihnen mit sich selbst identisch ist. Jedoch existiert der Begriff (des Einen) in diesen Dingen nach einem gewissen Früher oder Später (also analogice, nicht aequivoce oder univoce). Dies (gilt von dem unum per se, das folgt) auf das unum per accidens.[2]) Letzteres besteht darin, daß von einem Dinge, das sich mit einem anderen verbindet, ausgesagt wird, daß es das andere sei,[3]) und daß beide zusammen ein einziges Ding ausmachen. Dieses (Verhältnis zweier Gegenstände) ist entweder I. Subjekt und akzidentelles Prädikat. So sagen wir: Zaid und ibn Abdallah ist eine Person oder: Zaid und der Arzt ist eine Person — oder II. (die beiden Gegenstände) sind zwei Prädikate in einem Subjekte.[4]) So sagen wir: der Arzt und ibn Abdallah ist eine

---

[1]) Zum Begriffe der Einheit vgl. Thomas totius logicae Summa tr. III 1: Sciendum est, quod unum convertitur cum ente et unum est principium numeri. Unum autem primo modo sumptum (das ontologisch Eine) nihil aliud est quam ens indivisum. Addit autem unum supra ens negationem seu privationem divisionis. Et quia omne ens est unum isto modo sumptum, ideo unum sic sumptum non solum est in genere quantitatis, sed in omnibus generibus sicut et ens et ideo unum est de transcendentibus ... Unum autem quod est principium numeri addit super unum quod convertitur cum ente, non rem aliquam sed concernit illud addendo sibi duas rationes: scilicet quia dicit non omnem indivisionem, id est non dicit omne ens in quantum est indivisum, sed dicit ens indivisum quantitatis continuae et dicit rationem mensurae discretae ... Unum ergo quod convertitur cum ente, dicit ens indivisum, quodcumque sit illud. Unum autem quod est principium numeri dicit ens continuum indivisum.

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1015 b 16: *Ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἷον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικὸν καὶ Κορίσκος μουσικός ... πάντα γὰρ ταῦτα ἓν λέγεται κατὰ συμβεβηκός.* Das scholastische Beispiel ist: medicus musicus.

[3]) Koriskos und der Musiker sind dieselbe Substanz.

[4]) Den gleichen Gedanken führt Aristoteles betreffs des numerisch Einen aus (Topik 103 a 29): *τρίτον δ' ὅταν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος (τὸ αὐτὸν ἀποδοθῇ) οἷον τὸ καθήμενον ἢ τὸ μουσικὸν Σωκράτει. πάντα γὰρ ταῦτα τὸ ἓν ἀριθμῷ βούλεται σημείνειν.*

Person, wenn es sich zufällig (also akzidentell) trifft, daß eben derselbe äußere Gegenstand zugleich Arzt und ibn Abdallah ist — oder III. sie sind zwei Subjekte innerhalb eines Prädikates, das sich wie ein Akzidens zu ihnen verhält. So sagen wir: der Schnee und der Gips sind eins (dasselbe), d. h. sie stimmen überein in der weißen Farbe. (Dies bildet eine akzidentelle Einheit); denn es verhält sich akzidentell, daß von beiden ein und dasselbe Akzidens ausgesagt wird.[1])

Dasjenige, das dem Wesen[2]) nach eins ist, ist entweder eins im Genus oder eins in der Art, und dies ist dasjenige, das durch die Differenz eins ist. Ein anderes ist eins durch die Ähnlichkeit, oder durch das Substrat, oder der Zahl[3]) nach. Letzteres, das numerisch eine, ist manchmal eins durch die Kontinuität,[4]) manchmal durch die Kontiguität (wörtlich durch

---

[1]) Vgl. Arist. l. c.: *τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικὸν* (*ἓν λέγεται*) *ὅτι μίᾳ οὐσίᾳ συμβέβηκεν* (Avicenna II), *τὸ δὲ μουσικὸν καὶ Κορίσκος, ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν* (Avicenna I) *ὡσαύτως δὲ κἂν ἐπὶ γένους κἂν ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγηται τὸ συμβεβηκός, οἷον ὅτι ἄνθρωπος τὸ αὐτὸ καὶ μουσικὸς ἄνθρωπος.* Diese Einheit im universellen Begriffe gibt Avicenna in etwas abweichender Auffassung als dritte Art der akzidentellen Einheit. Auf I und III lassen sich die Worte anwenden: *οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν* (III) *ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ* (in der weißen Farbe), *τὸ δὲ*(I)*ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας.*

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1015 b 36: *τῶν δὲ καθ' ἑαυτὰ* (per se) *ἓν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι, οἷον φάκελλος δεσμῷ, καὶ γραμμὴ κἂν κεκαμμένη ᾖ, συνεχὴς δέ, μία λεγεται ... αὐτῶν δὲ τούτων μᾶλλον ἓν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τεχνῃ, συνεχὲς δὲ λέγεται, οὗ κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως*; ib. 1016 a 9: *τά τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἓν λέγεται, κἂν ἔχῃ κάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν ... καὶ ἡ εὐθεῖα τῆς κεκαμμένης μᾶλλον ἕν*; ib. 17: *ἔτι ἄλλον τρόπον ἓν λεγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον* (arab. maudû') *τῷ εἴδει εἶναι ἀδιάφορον, ἀδιάφορα δ' ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν*; ib. 24: *λέγεται δ' ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς*; ib. 32: *ἔτι δὲ ἓν λέγεται ὅσων ὁ λογος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων* (die Wesenheit) *ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα τί ἦν εἶναι τὸ πράγμα*; ib. 1016 b 1: *ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ μάλιστα ταῦτα ἕν ... τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἓν λέγεται τῷ ἕτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ ἔχειν ἢ πρός τι εἶναι ἕν, τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν ὧν ἡ οὐσία μία.*

[3]) Cod. c: „dem Individuum nach". Arist.: *τὸ ἀριθμῷ ἓν* Metaphysik 999 b 33.

[4]) Arist. Metaph. 1069 a 8 u. s. w.: *τὸ συνεχές.*

das Anrühren),[1] manchmal ist es eins wegen seiner Art;[2] manchmal auf Grund seines Wesens.[3]

Das dem Genus nach eine ist ein solches manchmal durch das genus proximum,[4] (wie Mensch und Tier in dem Genus „animal“) und manchmal in dem genus remotum (wie Mensch und Stein in dem Begriffe „corpus“). Ebenso verhält sich das der Art nach eine. Manchmal ist es eins durch die spezies proxima,[5] die nicht in verschiedene Arten geteilt wird, manchmal durch die species remota und stimmt dann überein mit einem der zwei Teile der obigen Gruppe,[6] wenn auch eine Verschiedenheit inbezug auf die logische Auffassung vorhanden ist. Ist ein Gegenstand nun eins der „Art“ nach, so ist er notwendig auch eins durch die „Differenz“.

Es ist bekannt, daß das dem genus nach eine der Art nach vielfältig ist, und daß das der Art nach eine manchmal der Zahl nach vielfältig ist, manchmal auch nicht,[7] wenn nämlich die Natur der Art ihrem ganzen Begriffe nach in einem einzigen Individuum vorhanden ist.[7] Dann ist sie in einer gewissen Hinsicht „Art“ (insofern sie durch Genus oder Differenz bestimmbar ist), in einer anderen Hinsicht aber keine Art (sondern Individuum und enthält keine Vielheit von Individuen unter sich, wie jede Art der sublemarischen Dinge); denn ein solcher Gegenstand ist von einer Seite universell, von einer anderen Seite nicht universell (sondern singulär). Denke nach

---

[1]) Arist. Metaph. 1082 a 20: *ἔτι τὰ μὲν ἁφῇ ἐστὶν ἕν, τὰ δὲ μίξει, τὰ δὲ θέσει, ὧν οὐθεν ἐνδέχεται ὑπάρχειν ταῖς μονάσιν ἐξ ὧν ἡ δυὰς καὶ ἡ τριάς.*

[2]) Arist. 467 b 26: *τῷ εἴδει ἕν.*

[3]) Arist. 320 b 14: *ἕν τῷ λόγῳ* und *ὧν ἡ οὐσία μία.*

[4]) Arist. Metaph. 1016 a 28: *ταῦτα δὲ ὁτὲ μὲν οὕτως ἕν λέγεται (οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι) ὁ τὲ δὲ τὸ ἄνω γένος, ὃ ταὐτὸν λέγεται, ἂν ᾖ τελευταῖα τοῦ γένους εἴδη τὰ ἀνωτέρω τούτων.*

[5]) Wörtlich: „durch eine sp. pr.“

[6]) Das, was von einem gewissen Begriffe aus als genus proximum angesehen wird, erscheint von einem höheren Begriffe aus als species proxima. Ferner ist species remota und genus proximum identisch.

[7]) Dies trifft zu bei den rein geistigen Substanzen, den Engeln (vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 23) und auch den Himmelsphären, deren Wesenheit die ganze, ihnen zu Verfügung stehende Materie „actuieren“ und erfassen. Für ein weiteres Individuum derselben Art ist dann keine Materie mehr verfügbar.

über dieses Problem an dem Orte,[1]) wo wir die Lehre über das Universelle darlegen oder ziehe zur Vergleichung andere Kapitel herbei, die bereits vorausgegangen sind.[2])

Das in der Kontinuität eine ist ein solches, daß in gewisser Hinsicht aktuell[3]) eins ist, in anderer Beziehung aber eine Vielheit enthält. Das in Wahrheit Eine ist ein solches, das nur der Potenz[4]) nach eine Vielheit enthält. Es existiert entweder in den Linien und ist dort eine solche, die keinen Winkel bildet — und auch in den Flächen, nämlich die einfache (ebene) Fläche, ebenso in den dreidimensionalen Körpern, nämlich der Körper, der von einer solchen Fläche umgeben ist, die keine Unebenheit nach Art eines Winkels enthält. Mit diesen ist verwandt dasjenige „Eine", in dem aktuell eine Vielheit enthalten ist; jedoch liegen die Endpunkte dieser Vielheit auf einer gemeinsamen Grenze,[5]) wie z. B. die Summe zweier Linien, die einen Winkel umgeben. Verwandt mit diesem ist das Ding, dessen Endpunkte sich in einer solchen Weise berühren, daß das Ganze einem Kontinum darin ähnlich ist,[6]) daß die Bewegung des einen Punktes notwendig in Verbindung steht mit der eines anderen. Ihre Einheit verhält sich dann wie eine Folge aus

---

[1]) Abh. IV, 3 Ende und V, 2.

[2]) Logik I. Teil, I, 9—11.

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 1023 b 29: *τὸ δὲ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἕν τι ἐκ πλείονων ᾗ ἐνυπαρχόντων, μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μή, ἐνεργείᾳ. τούτων δ᾽ αὐτῶν μᾶλλον τὰ φύσει ἢ τέχνῃ τοιαῦτα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς λεγομεν.* Thomas unterscheidet (Sum. theol. I 42, 1 Obj. 1): quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo und quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus.

[4]) Arist., Phys. 185 b 10: *εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές.*

[5]) Arist., Metaph. 1069 a 5: *τὸ δὲ συνεχὲς ὅπερ ἐχόμενόν τι ἢ ἁπτόμενον. λέγω δὲ συνεχὲς ὅταν ταὐτό γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν.*

[6]) Vgl. Arist., Phys. 227 a 18: *τὸ μὲν γὰρ ἁπτόμενον ἐφεξῆς ἀνάγκη εἶναι* und Metaph. 1016 a 5, von Avicenna fast wörtlich wiedergegeben: *συνεχὲς δὲ λέγεται, οὗ κίνησις μία καθ᾽ αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως.* Thomas, Metaph. V, l. 6 med.: Non enim possibile est in continuo, ut diversae partes diversis motibus moveantur, sed totum continuum movetur uno motu. Dicit autem „secundum se" (*καθ᾽ αὑτό*) quia possibile est ut continuum moveatur uno modo per se, et uno alio vel pluribus per accidens; sicut si homo movetur in navi per se contra motum navis, movetur nihilominus motu navis per accidens ... non enim contingit in continuo, quod una pars movetur et alia quiescat.

der Einheit der Bewegung; denn hier (in dieser Einheit) liegt eine enge Verbindung (von Teilen) vor. Diese verhält sich wie die Glieder des Körpers, die aus anderen Gliedern zusammengesctzt sind. Im vorzüglichsten Sinne verdient den Namen des Einen dasjenige, dessen Zusammensetzung eine natürliche, keine künstliche ist. Kurz der Charakter der Einheit in diesen letzten Beispielen ist weniger vollkommen. Er entfernt sich von der Einheit der Kontinuität und nähert sich der Einheit der Juxtapposition.[1]) Die Einheit der Kontinuität enthält in vorzüglicherem Sinne als die der Juxtapposition den Charakter der Einheit. Der Grund dafür ist der, daß die Einheit der Kontinuität keine aktuelle Vielheit in sich enthält, während die Einheit der Juxtapposition (das Kontignum) eine aktuelle Vielheit in sich birgt. In ihr besteht also eine Vielheit, die durch eine Einheit gleichsam bedeckt wird, ohne daß letztere die Vielheit aufhöbe. Die Einheit der Kontinuität wird entweder in Verbindung mit der Ausdehnung allein gedacht, oder sie existiert verbunden mit einer anderen Natur. So ist die Einheit z. B. Wasser oder Luft; oder es haftet dem der Kontinuität nach „Einen“ wie ein Akzidens an, daß es im Substrate eins ist; denn das Substrat, das im eigentlichen Sinne ein Kontinum darstellt, ist ein einfacher Körper, von einer und derselben Natur. In den Naturwissenschaften (I. Teil, III 1 und 2) hast du dieses bereits gelernt. Daher ist also das Substrat der kontinuierlichen Einheit auch seinerseits eins durch seine Natur, insofern diese nicht in verschiedene Wesensformen[2]) zerfällt. Wir lehren vielmehr, daß das der Zahl nach[3]) eine unzweifelhaft nicht der Zahl nach teilbar ist, insofern es in der Zahl eins ist. Ja sogar jede andere Art der Einheit ist nicht teilbar, insofern sie eine Einheit bildet. Jedoch müssen wir dasselbe betrachten hinsichtlich der Natur (Wesenheit), der die Einheit als Akzidens zukommt. Daher ist das numerisch Eine teils ein solches, in dessen Natur, der die Einheit als Akzidens zukommt,

---

[1]) Arist., Phys. 231 a 23: *συνεχῆ μὲν ὧν τα ἔσχατα ἕν, ἁπτόμενα δ' ὧν ἅμα, ἐφεξῆς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ συγγενές.*

[2]) Cod. c: „Diese sind vorhanden in dem Substrate der zusammengesetzten Körper“.

[3]) Vgl. Arist., Topik. 103 a 23: *μάλιστα δ' ὁμολογουμένως τὸ ἓν ἀριθμῷ ταὐτὸν παρὰ πᾶσι δοκεῖ λέγεσθαι. εἴωθε δὲ καὶ τοῦτο ἀποδίδοσθαι πλεοναχῶς, κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως ὅταν ὀνόματι ἢ ὅρῳ τὸ ταὐτὸν ἀποδοθῇ.*

es nicht liegt, daß sie eine Vielheit von Individuen bilde, wie z. B. der eine Mensch,[1]) teils ein solches, zu dessen Natur jene Bestimmung gehört (daß sie in selbständige Individuen zerfallen kann). So verhält sich die Einheit des Wassers und die der Linie; denn manchmal wird die Einheit des Wassers in viele einzelne Teile und ebenso die Linie in viele Linien zerlegt. Dasjenige Eine aber, das seiner Natur nach nicht in eine Vielheit zerfallen kann, kann entweder in anderer Hinsicht eine individuelle Vielheit bilden, oder nicht. Wie das Erste verhält sich das numerisch Eine z. B. der Mensch. Er zerfällt nicht in eine Vielheit von Individuen zufolge seiner Natur (als Individuum), d. h. insofern er ein (bestimmter) Mensch ist, wenn man ihn teilen wollte;[2]) jedoch bildet er in einer anderen Hinsicht eine Vielheit von Individuen, wenn er in Seele und Leib geteilt wird. Daher besitzt er eine Seele und einen Leib, ohne daß jedoch eines dieser beiden „Mensch" sei. (Erst die Zusammensetzung der Teile ergibt das Wesen des Kompositum.)

Das numerisch Eine ist im zweiten Falle nicht teilbar. Dieses bildet zwei Gruppen. Es stellt entweder ein Wirkliches dar, das, trotzdem es ein Ding ist, das nicht teilbar ist, noch eine andere Natur (neben der Natur der Einheit) besitzt, oder nicht. Ist das Eine also ein Wirkliches, das neben dieser Bestimmung (eine res indivisibilis zu sein) noch eine andere Natur besitzt, so kann diese Natur entweder die räumliche Lage sein und etwas, das der räumlichen Lage wesensverwandt ist. Dieses ist der Punkt.[3]) Derselbe ist nicht teilbar, insofern er ein Punkt ist, noch auch in einer anderen Hinsicht. Dabei besitzt er neben der erwähnten Einheit noch eine andere Natur. (Er ist Prinzip und Grenze der Linie, abgesehen davon, das er eine res indivisibilis ist.) Oder diese andere Natur ist nicht die räumliche Lage, noch etwas ihr Verwandtes. Dann ist die Einheit z. B. ein Geist, oder eine Seele. Der Geist besitzt eine Existenz, die verschieden ist von der Bestimmung, die gegeben ist durch die Unteilbarkeit. Dabei besteht dieses Wirkliche nicht in einer räumlichen Lage, noch ist es in seiner Natur

---

[1]) Die prima substantia ist nicht universeller Natur, kann daher nicht von einer Vielheit ausgesagt werden.

[2]) Als Teile erhielte man nicht einzelne Individua des Menschen sondern deren logische oder reale Bestandteile.

[3]) Vgl. Arist., Psych. 409 a 6: *ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστιν θέσιν ἔχουσα.*

(selbst) teilbar, noch auch in irgend welcher anderen Hinsicht. Diejenige Einheit ferner, in der keine andere Natur enthalten ist, verhält sich wie die Einheit selbst, die das Prinzip der Zahl ist (also die numerische, nicht die ontologische, noch die geometrische), d. h. eine solche Einheit, die mit einer anderen verbunden als Summe eine Zahl[1]) ergibt.

Zu diesen Arten der Einheit gehört dasjenige, dessen Begriff logisch nicht geteilt wird (noch werden kann),[2]) geschweige denn, daß er eine materielle oder räumliche oder zeitliche Teilung zuließe.

Wir wollen nun die (Arten der) Teilung aufzählen, die auf Grund einer Einheit (als Maß) und der Kontinuität eine Vielheit von Einzeldingen bildet, und zwar ebenfalls[3]) insofern dem Dinge die einheitliche Natur zukommt. Eine solche Art der Teilung ist z. B. diejenige, deren individuelle Vielheit in der Natur statthat, die in sich selbst durch eine Vielheit,[4]) gemessen (und meßbar) ist, und zwar eine solche, die verschieden ist[5]) von der Einheit (des Ganzen d. h. der Wesenheit, die die Ausdehnung als Ganzes besitzt). Diese ist die Ausdehnung. Eine andere Art der Teilung ist diejenige, deren Vielheit in einer solchen Natur statthat, der die Einheit, die durch eine Vielheit gemessen wird, nur infolge einer anderen[6]) Ursache zukommt. Dies ist der einfache Körper,

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1053 a 30: *ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων.*

[2]) Darunter versteht Avicenna die Gottheit, deren Hauptmerkmal nach koranischer Theologie die Einheit ist.

[3]) Mit dem oben Erwähnten stimmt diese Art der Teilung darin überein, daß der geteilte Gegenstand abgesehen von seiner Einheit, eine bestimmte Wesenheit (Natur) besitzen muß.

[4]) Nur das Quantitative ist per se teilbar, das Qualitative dagegen nur per accidens, d. h. insofern die Qualität in einer substantia quanta vorhanden ist. Vgl. Arist., Metaph. 1020 a 7: *Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἂν ἀριθμητον ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ* und Thomas, opuscul. XLIV (ed. Vivès) tr. III, 1: Continua quantitas dicitur cuius partes ad unum communem terminum copulantur, quia omnes sunt coniunctae et non sunt actu separatae, sed sunt separabiles.

[5]) Cod. d: „eine solche, die herkommt von der Einheit, d. h. (d Gl.) die Vielheit ist in eigentümlicher Weise ableitbar von der Einheit“.

[6]) Die Ausdehnung besitzt neben der Bestimmung eine quantitas continua zu sein, keine „Wesenheit“, wie die, durch welche die Dinge der Außenwelt zu Arten und Einheiten werden. Die Einheit der Ausdehnung ist hergestellt durch dieselbe „ratio“, die auch per se teilbar ist. In den übrigen Dingen ist die „ratio“ oder „Ursache“ für die Einheit verschieden von der für die Teilbarkeit, wie esse aquam verschieden ist von esse unum.

wie z. B. das Wasser; denn dieses Wasser ist numerisch „eins“ und ist zugleich „Wasser“; es enthält aber in sich die Möglichkeit, in viele, numerisch verschiedene Teile „Wasser“ zerlegt zu werden. Der Grund dieser Zerlegbarkeit ist nicht die Natur des Wassers, sondern eine (vom Wesen des Wassers verschiedene) Ursache, die mit dem Wasser in Verbindung steht, nämlich die räumliche Ausdehnung. (Denn weil das Wasser das Akzidens der räumlichen Ausdehnung besitzt, ist es in viele Teile zerlegbar.) Daher bilden jene numerisch vielen Teile des Wassers der „Art“ nach, und ebenso ihrem Substrate nach eine Einheit; denn aus der Natur ihres Substrates ergibt es sich, daß sie sich aktuell verbinden zu einer numerischen Einheit. Anders verhalten sich die Individuen der Menschen; denn aus einer großen Anzahl ihrer Substrate ergibt sich nicht, daß sie sich zu dem Substrate eines einzelnen Menschen verbinden. Freilich, jeder einzelne von ihnen ist durch sein Substrat, das selbst ein einzelnes ist, ein einzelner. Jedoch ist die Summe, die aus dieser Vielheit gebildet wird, dem Substrat nach nicht ein einziges Ding, noch ist das Verhältnis des einzelnen Menschen gleich dem jeden Teiles des Wassers; denn jeder Teil des Wassers ist in sich „einer“ durch sein Substrat. Die Summe aller Teile wird auch eine in dem Substrate einheitliche genannt; denn aus der Natur der Substrate (aller Teile) ergibt sich, daß sie sich zu einem[1]) Substrate verbinden. Daher wird die Summe der Teile zu einer Einheit „Wasser“.

Jede einzelne der beiden Arten (der Einheit die eine Teilung zuläßt) ist ferner entweder aktuell ausgestattet mit allem, was ihr zukommen kann, oder nicht. Trifft das erstere zu, dann ist sie vollkommen und eine vollendete Einheit. Trifft es nicht zu, dann bildet sie eine Vielheit. Es ist nun aber bei den Menschen üblich, daß sie die Vielheit von der Einheit unterscheiden. Diese vollkommene Einheit besteht entweder durch (willkürliche) Annahme und Feststellung (*θέσει* nicht *φύσει*) wie z. B. eine vollkommene Drachme oder ein vollkommener Denar, oder sie wird „eins“ durch das reale Wesen (das willkürliche Grenzbestimmungen ausschließt). Dies findet statt entweder durch Menschenhand wie das vollendete Haus, — das noch nicht vollendete Haus wird noch nicht „ein“ Haus genannt — oder durch

[1]) Cod. s: „zu einem kontinuierlichen“.

Natur, wie z. B. die Person eines Menschen, der im Vollbesitze seiner Glieder ist. Weil nun die gerade Linie manchmal eine Vermehrung im Sinne der geraden Richtung zuläßt, die sie vordem noch nicht besaß, so ist sie nicht eine „Einheit“ in Beziehung auf die Vollendung (die keine Hinzufügung oder Verminderung mehr zuläßt). Die kreisförmige Linie läßt aber keine Vermehrung zu. Es haftet ihr vielmehr von Natur an, daß sie den Mittelpunkt von allen Seiten umgibt, und aus diesem Grunde ist der Kreis etwas vollendetes und vollkommen „eins“ (perfecte unum).

In diesem Sinne kann auch jede menschliche Person „eins“ sein, und daher haftet einigen Dingen die Vollendung an wie den Personen (den ersten Substanzen) und den kreisförmigen Linien, anderen aber nicht, wie dem Wasser und der geraden Linie.

Dasjenige aber, das durch seine Gleichheit in der Größe „eins“ ist, ist dadurch bestimmt, daß diese Gleichheit in einer Proportion besteht. Es ist „eins“ so wie das Schiff in Beziehung zum Kapitäne und die Stadt in Beziehung zu dem Könige eine Einheit bildet; denn beide Verhältnisse stimmen überein (bilden, insofern sie Relationen sind, Einheiten). Ihre beiderseitige Einheit ist keine akzidentelle. Sie ist vielmehr eine Einheit, dessen, was durch beide (den Kapitän und den König) akzidentell vereinigt wird d. h. die Einheit des „Schiffes“ und der „Stadt“ ist durch beide eine akzidentelle Einheit. Die Einheit der beiden Verhältnisse (z. B. die Einheit, die durch die Relation der Stadt zum Könige hergestellt wird) aber ist nicht die Einheit, die wir als akzidentelle Einheit definiert haben.[1])

Zusammenfassend sagen wir daher: Einerseits wird die Einheit entweder von Dingen ausgesagt, die eine numerische Vielheit bilden, oder von einem Dinge, das numerisch nur eins ist — daß wir die Arten des numerisch Einen vollständig aufgezählt haben,[2]) bewiesen wir früher —. Daher wollen wir nun zu der anderen Seite (der Auffassung des Einen und Vielen)

---

[1]) Betrachtet man Schiff und Stadt als physische Größen, dann ist ihnen die durch die Leitung herbeigeführte Einheit der Ordnung, *τῇ τάξει*, akzidentell. Betrachtet man sie aber als moralische Größen, die in Beziehung stehen zu einem Oberhaupte, dann kommt ihnen die Einheit per se zu. Die verschiedene Betrachtungsweise macht hier den Unterschied des per se und per accidens.

[2]) Wörtl.: „wir haben sie ganz umschlossen“.

übergehen und lehren: die Dinge,[1]) die numerisch eine Vielheit bilden, werden in einer anderen Hinsicht als Einheit bezeichnet, weil zwischen beiden (der Vielheit und der Einheit) eine begriffliche Übereinstimmung besteht. Diese Übereinstimmung beruht entweder auf einer Relation oder einem (gemeinsamen) Prädikate, das verschieden ist von der Relation, oder in einem Substrate. Das Prädikat ist entweder ein Genus, eine Art, eine spezifische Differenz oder ein Akzidens. Aus dieser Auseinandersetzung wird es dir leicht, zu erkennen, daß wir die Teile des Einen in ihrem Wesen bereits festgestellt haben.[2])

Aus dem vorher Erkannten weißt du ferner, welche Art im vorzüglichen Sinne eine Einheit ist und in erster Linie als Einheit bezeichnet zu werden verdient. Es ist also bekannt, daß das generisch „Eine" in vorzüglicherem Sinne als Einheit zu bezeichnen ist als das der Ähnlichkeit nach Eine, ferner das der Art nach Eine in vorzüglicherem Sinne als das generisch Eine, ferner das numerisch Eine in vorzüglicherem Sinne als das der Art nach Eine, der einfache Körper, der in keiner Weise, teilbar ist, in vorzüglicherem Sinne als das Zusammengesetzte, das Vollkommene, wenn es auch zu den teilbaren Dingen gehört, in vorzüglicherem Sinne als das Unvollkommene.

Der Begriff des Einen ist kongruent[3]) (d. h. ebenso umfangreich) dem des Seienden (unum et ens convertuntur), indem das „Eine" von jeder einzelnen Kategorie ausgesagt wird, ebenso wie das Seiende. Jedoch ist der Begriff beider, wie du weißt, verschieden. Beide stimmen aber darin überein, daß keiner von beiden eine bestimmte[4]) Substanz bezeichnet, wie dir hiermit klar geworden ist.

---

[1]) Die eine Betrachtungsweise geht von dem Begriff der Einheit aus, die andere von dem der Vielheit der Dinge.

[2]) Es kann nicht mehr Arten geben als die nach den fünf logischen Kategorieen verschiedenen.

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 1030 e 10: *τὸ δ' ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν.*

[4]) Logik II. Teil, III; Metaph. II.

Drittes Kapitel.

Die Definition des Einen und Vielen[1]) und der Beweis, daß die Zahl ein Akzidens ist.

Dasjenige, was uns nunmehr (nach den vorbereitenden Erörterungen in Kap. 2) nicht leicht ist und uns als schwierige Aufgabe obliegt, ist die Definition des Wesens des Einen; denn wenn wir sagen: das Eine ist nicht teilbar, so sagen wir damit, das Eine sei dasjenige, das naturnotwendig keine Vielheit in sich enthält. Damit haben wir aber in die Begriffsbestimmung des Einen die Vielheit aufgenommen. Was nun die Vielheit angeht, so muß sie notwendig bestimmt werden durch die Einheit;[2]) denn die Eins ist das Prinzip der Vielheit und aus ihr erhält die Vielheitihre Existenz und ihr Wesen. Ferner: in welcher Weise wir auch immer die Vielheit definieren, wir verwenden in ihr notwendigerweise das Eine. Infolge davon ergibt sich die Aus- drucksweise: die Vielheit ist die aus Einheiten bestehende Summe. Damit haben wir aber die Einheit in die Definition der Vielheit aufgenommen.

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1017 a 3: *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τὰ πολλὰ ἀντικειμένως λεχθήσεται τῷ ἑνί. τὰ μὲν γὰρ τῷ μὴ συνεχῆ εἶναι, τὰ δὲ τῷ διαιρετὴν ἔχειν τὴν ὕλην κατὰ τὸ εἶδος, ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν τελευταίαν, τὰ δὲ τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι, λέγονται.*

[2]) Dieselben Bedenken hat Avicenna betreffs der traditionellen Definition der modi entis Kap. I, 7 erhoben. Vgl. Thomas Sum. theol. I 85, 8 ad 2: unitas est mensura numeri et ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis sed magis e converso. Thomas vermeidet also den circulus: die Einheit wird definiert durch das non esse divisum, letzteres aber nicht durch die Einheit. Vgl. Arist., Metaph. 1021 a 13: *τὸ δ' ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον* und 1016 b 18: *τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχή τινί ἐστι ἀριθμοῦ εἶναι. τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή.* Die Erklärung ist ib. 11, 2 ad 4 gegeben: oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum „cuius pars non est“ vel „principium lineae“. Sed multitudo etiam secundum rationem (also nicht per se) consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quo primo cadit in intellectu ens secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic apprehendimus divisionem, tertio unum quarto multitudinem.

Ferner bringen wir (mit dieser Art zu definieren) noch etwas anderes (einen zweiten circulus) fertig. Dies besteht darin, daß wir den Begriff der Summe[1]) in die Definition der Vielheit eingeführt haben. Die Summe aber ist wohl nichts anderes als die Vielheit selbst. Wenn wir nun sagen: die Vielheit besteht aus Einheiten oder einzelnen Gegenständen oder Einern, so haben wir den Terminus der Summe mit aufgenommen. Dieser Terminus kann aber nicht anders verstanden noch definiert werden als durch die Vielheit. Wenn wir nun sagen: die Vielheit ist dasjenige, das durch Einheiten gezählt wird,[2]) so haben wir in die Definition der Vielheit die Einheit aufgenommen. Zu gleicher Zeit aber haben wir die „Zahl“ und die Maßbestimmung in die Definition der Einheit[3]) hineingebracht und diese ist umgekehrt (nur) durch den Begriff der Vielheit verständlich. Wie schwer ist es daher für uns, in dieser Frage etwas aufzustellen, was Beachtung beanspruchen kann.

Es ist jedoch möglich, daß die Vielheit für unsere Vorstellungswelt auch noch[4]) bekannter ist als die Einheit,[5]) und ebenso ist es möglich, daß sowohl die Einheit als auch die Vielheit zu denjenigen Dingen gehören, die ursprüngliche Bestandteile unserer Vorstellungswelt sind. Jedoch besteht der Unterschied, daß wir die Vielheit in unserer Phantasie in erster Linie uns vorstellen, während wir die Einheit in erster Linie begrifflich fassen. Die begriffliche Fassung der Einheit geht vor sich ohne ein erstes Prinzip (von dem ihr Begriff abgeleitet würde), weil das Erfassen ihrer Erkenntnisform geistig-abstrakt ist, ja sogar phantasiemäßig, da dieses nun einmal (zum Zustandekommen des Erkennens) unumgänglich notwendig ist.[6]) Ferner: die

[1]) Vgl. Arist., Phys. 207 a 9: *οὕτω γὰρ ὁριζόμεθα τὸ ὅλον, οὗ μηθὲν ἄπεστι* und ib. *οὗ δὲ μηθὲν ἔξω, τοῦτ᾽ ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον.*

[2]) Darin ist sie also der Zahl wesensgleich. Vgl. Arist., Metaph. 1056 b 16: *ἀλλ᾽ ὅσα διαιρετά, ἐν τούτοις λέγεται (τὸ πολύ) ἕνα μὲν τρόπον ἐὰν ᾖ πλῆθος ἔχον ὑπεροχὴν ἢ ἁπλῶς ἢ πρός τι* (das zuviel) *καὶ τὸ ὀλίγον ὡσαύτως πλῆθος ἔχον ἔλλειψιν, τὸ δὲ ὡς ἀριθμός, ὃ καὶ ἀντίκειται τῷ ἑνὶ μόνον* und 1020 a 8: *πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἂν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ.*

[3]) Die Einheit ist Maß und Prinzip der Zahl.

[4]) Dies vermehrt die genannte Schwierigkeit.

[5]) Cod. c add: „Diese ist hingegen bekannter für unseren Verstand“.

[6]) Vgl. Arist., Psych. 431 a 17: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή* und Thomas, Sum. theol. I 84, 7 c: impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corperi coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.

Definition, die wir durch Vermittlung des Begriffes der Einheit von der Vielheit aufstellen, ist eine begrifflich-abstrakte,[1]) und in derselben betrachten wir die Einheit als durch ihr Wesen vorgestellt[2]) (in sich evident) und zu den ersten Prinzipien des Denkens gehörig. Unsere Definition, die die Einheit durch die Vielheit definiert, ist dann nur ein Hinweis (auf ihr Wesen), auf dem Wege der in Phantasievorstellungen gebräuchlich ist. Wir wollen dadurch hinweisen auf einen Begriff, der in uns irgendwie (unter der Schwelle des Bewußtseins) vorhanden ist, ohne das wir ihn augenblicklich bewußt denken.

Wenn die Philosophen sagten: die Einheit sei dasjenige Ding, das keine Vielheit in sich enthält, so wollten sie sagen, daß das mit diesem Ausdrucke bezeichnete das begrifflich gefaßte und in uns praesente Ding sei, das wir in ursprünglicher Wese denken (die Einheit). Es steht diesem anderen Begriffe (dem der Vielheit) gegenüber oder ist wenigstens nicht mit ihm identisch. Daher weist die definitio descriptiva auf die Einheit hin durch die Negation der Vielheit.[3]) Es ist zu verwundern, wie man die Zahl zu definieren unternimmt, indem man sagt: die Zahl sei eine Vielheit, die zusammengesetzt sei aus Einheiten oder Einern. Nun ist aber die Vielheit nichts anderes als die Zahl. Sie verhält sich durchaus nicht wie ihr Genus. Das eigentliche Wesen der Vielheit besteht darin, daß sie aus Einheiten zusammengesetzt ist. Daher ist also die Lehre der Philosophen: die Vielheit sei zusammengesetzt aus Einheiten, dasselbe, als wenn sie sagten: „die Vielheit ist eine Vielheit"; denn die Vielheit ist nichts anderes als eine Bezeichnung für dasjenige, was aus Einheiten zusammengesetzt ist.

Dagegen könnte jemand den Einwand erheben: Die Vielheit ist manchmal aus Bestandteilen zusammengesetzt, die nicht einfachhin „Einheiten" sind, wie z. B. die Menschen und die Tiere. Man könnte dann weiter sagen: Wie diese irdischen Dinge nicht einfachhin „Einheiten" sind, sondern Gegenstände, die für die

---

[1]) Der Begriff der Einheit ist also in dieser Sphäre etwas Primäres, der der Vielheit etwas Abgeleitetes.

[2]) Ebensowenig wie der Begriff des Seienden kann der des Einen durch universellere Begriffe klargestellt werden.

[3]) Wörtl.: „Sie weist hin auf ihn, durch die Negation dieses von ihm". Das Gleiche besagt die scholastische Lehre: Der Begriff des Einen fügt zu dem des Seins nur die Negation der Teilung oder der Vielheit hinzu.

Einheiten Substrate bilden, ebenso bilden diese Weltdinge auch keine „Vielheit“, sie sind vielmehr nur Gegenstände, die Substrate für die Vielheit bilden. In gleicher Weise, wie jene Dinge einzelne Gegenstände sind (una), nicht einfachhin (mathematische) Einheiten (unitates), ebenso sind diese Dinge eine Vielheit (multa) von Gegenständen, nicht einfachhin eine (mathematische) Vielheit (multitudo).

Manche sind der Ansicht, jene Philosophen vermieden mit ihrer Definition diese Schwierigkeit, indem sie lehrten, die Zahl sei eine diskontinuierliche Quantität, die eine gewisse Ordnung (ihrer Teile zu einander) aufweise.[1] Jedoch konnten sie der Schwierigkeit auf diese Weise nicht ausweichen; denn die Quantität muß, wenn sie in der Seele vorgestellt werden soll, definiert werden durch den Begriff des Teiles, der Einteilung und der Gleichheit (oder Ungleichheit). Der Begriff des Teiles und der Einteilung kann jedoch seinerseits wiederum nur durch den der Quantität und der Vielheit begrifflich gedacht werden. Was aber den Begriff der Gleichheit angeht, so ist der der Quantität bekannter als dieser für den richtig denkenden Verstand; denn die Gleichheit gehört zu den Akzidenzien denen die Quantität als proprium zukommt. In der Definition dieser Akzidenzien muß der Begriff der Quantität enthalten sein. (Daher darf die „Gleichheit“ nicht in der Definition der Quantität verwendet werden.) Man sagt also: die Gleichheit sei eine Übereinstimmung (wörtlich: „Verbindung“) in der Quantität. Der Begriff der Ordnung (von Einheiten) ferner, der in der Definition der Zahl verwandt wurde, gehört ebenfalls zu denjenigen Inhalten, die nur begrifflich gefaßt werden können, wenn der Begriff der Zahl bereits vorausgesetzt ist. Daher muß man einsehen, daß alle diese Definitionen nur Hinweise sind, ähnlich den „Hinweisen“ durch Beispiele und sinnverwandte[2]) Termini, die sich ergänzen (in derselben Idee); ferner muß man wissen, daß diese Begriffe entweder alle oder nur teilweise begrifflich faßbar und durch sich selbst evident sind. Man bezeichnet dieselben durch die hier besprochenen Gegenstände (als Verbaldefinitionen) nur, damit man die Aufmerksamkeit auf jene richte und sie (z. B. die Begriffe Sein, Einheit und Ding) unterscheide.

---

[1]) In dieser Definition soll die Vielheit nicht enthalten sein. Auf diese Weise wird der *δι᾽ ἀλλήλων ὁρισμός* vermieden.

[2]) Wörtl.: „Die nahe aufeinander folgenden Worte“.

Wir lehren daher jetzt: die Einheit wird entweder von den Akzidenzien ausgesagt oder von den Substanzen. Wird sie von den Akzidenzien ausgesagt, dann bilden diese also (in ihrer Einheit und auf Grund derselben) keine Substanz, was unzweifelhaft ist. Wird sie aber von den Substanzen ausgesagt, dann wird sie von ihnen nicht prädiziert wie eine Differenz oder ein Genus; denn die Einheit tritt nicht in das eigentliche Wesen irgend einer Substanz ein (bildet also keinen Bestandteil derselben), sondern ist vielmehr eine Bestimmung, die der Substanz notwendig anhaftet, wie bereits (aus Kap. 1 und 2) bekannt ist. Wird die Einheit daher von der Substanz ausgesagt, so wird sie nicht wie ein Genus oder eine Differenz behandelt, sondern wie ein Akzidens. Das Eine ist demnach eine Substanz. Die Einheit ist aber der Begriff, der sich wie das Akzidens verhält. Denn das Akzidens, welches eins der fünf Prädikabilien ist, kann, selbst wenn es ein Akzidens ist, nach seinem Inhalte eine Substanz werden. Dies kann sie aber nur dann, wenn man sie als etwas (aus Substanz und Akzidens) Zusammengesetztes auffaßt, wie z. B. die weiße Farbe. Die einfache Natur des Begriffes, der in dem des Weißen enthalten ist, ist notwendigerweise ein Akzidens in der anderen Bedeutung (als reale Kategorie), weil er in einer Substanz (wie in einem subjectum inhaesionis) existiert und sich nicht zu ihm verhält wie ein Teil (vgl. Arist. Kateg. 1a 24), noch auch getrennt von der Substanz bestehen kann.

Daher wollen wir nun diejenige Einheit betrachten, die in jeder Substanz enthalten ist, die aber keinen Bestandteil derselben bildet, und uns fragen, ob sie getrennt von der Substanz bestehen kann (nach Art der platonischen Ideen). In diesem Sinne lehren wir: das Gesagte ist unmöglich; denn wenn eine Einheit in unkörperlicher Weise existierte, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder existieren dann zwei unkörperliche Substanzen, die unteilbar sind, ohne daß in jener idealen Welt eine bestimmte Natur existierte, von der ausgesagt werden könnte, daß sie nicht teilbar sei. Oder es müßte dort eine andere Natur existieren. Das erste ist unmöglich; denn notwendigerweise muß es in der Ideenwelt ein Wirkliches[1]) geben.

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. eine Wesenheit“, wörtlich eine Seinsweise. Das esse indivisibile setzt ein Substrat voraus, von dem es ausgesagt wird.

Dieses Wirkliche ist dann nicht teilbar. Wenn daher dieses Wirkliche notwendigerweise ein Wesen[1]) darstellt, das verschieden ist von der Einheit, und hat es zugleich die Bestimmung, daß es unteilbar ist, dann ist dieses Wirkliche entweder Substanz oder Akzidens. Ist es nun ein Akzidens, dann inhäriert notwendigerweise die Einheit zunächst in einem Akzidens und in zweiter Linie erst in einer Substanz. Ist es aber eine Substanz und trennt sich zugleich die Einheit nicht von dieser Substanz, dann existiert sie in derselben nach Art dessen, was in einem Substrate existiert (also als Akzidens). Wenn nun die Einheit von der Substanz trennbar ist, so ergibt sich, daß sie, wenn sie sich von dieser Substanz trennt, einer anderen anhaften muß, zu der sie hinstrebt und mit der sie sich verbindet. Denn nach der Voraussetzung ist die Existenz der Einheit mit einer substantiellen Natur verbunden. Es könnte dann der Fall eintreten, daß jene Substanz, wenn diese Einheit (die sich von der ersten Substanz ablöst) nicht zu ihr hingelangt, keine Einheit besäße. Dies ist aber unmöglich. Eine andere Möglichkeit wäre, daß die Substanz eine Einheit „ursprünglich" besitzt und eine andere als Akzidens aufnimmt. Dann kommen ihr zwei Einheiten zu, nicht nur eine, und infolgedessen müssen es ebenfalls zwei Substanzen sein, nicht nur eine; denn jene Substanz ist in zweifacher Weise Eine. Diese aber ist unmöglich. Ferner, wenn jedes „Eine" in einer anderen Substanz existiert (so daß in dem genannten Falle zwei Substanzen beständen), dann kann also auf die eine der beiden Substanzen die Einheit nicht übertragen werden.[2]) Die Diskussion betreffs des Substrates, auf das die Einheit übertragen werden kann, kehrt damit zum Ausgangspunkte zurück, und ferner wird der Gegenstand zu zwei Substanzen.[3]) Wenn aber jede Einheit in den beiden Substanzen zugleich existiert, dann würde die Einheit zu einer Zweiheit, und das ist ein Widerspruch.

So ist es also aus allen diesen Ausführungen klar, daß die Einheit, ihrer Natur entsprechend, sich nicht von der Substanz trennen kann, in der sie (wie ein Akzidens) existiert. Wir be-

[1]) Wörtlich: „ratio".

[2]) Eine Substanz kann ebensowenig wie ein Akzidens, auf eine andere übertragen werden.

[3]) Wenn die Einheit in sich Substanzialität besitzt, dann erhält durch sie die Substanz, der sie anhaftet, eine zweite Substanzialität.

ginnen daher die Diskussion und lehren: nehmen wir an, die beiden unkörperlichen Substanzen (S. 132) der Einheit seien nicht einfachhin dadurch bestimmt, daß sie nicht teilbar seien, sondern die Einheit bilde ein Wirkliches, das nicht teilbar ist. Der Begriff des Wirklichen tritt dann in den der Einheit ein und ist nicht (nur) Substrat derselben (sondern Teil des Wesens). — Nehmen wir ferner an, daß diese Einheit sich bereits von der Substanz getrennt hat. Wenn es nun möglich ist, daß sie in sich (per se) existiert, so stellt sie ein Wirkliches dar, das nicht teilbar ist und unkörperliche Natur besitzt. Zugleich aber ist (nach den Voraussetzungen) die Einheit nicht nur ein Wirkliches, das nicht teilbar ist, sondern sie ist ein substanzielles Wirkliche, das nicht teilbar ist. (Sie muß eine Substanz sein), weil dieses Wirkliche (in sich) nicht in einem Substrate Bestand hat. Dann also kann den Akzidenzien in keiner Weise der Charakter der Einheit zukommen. Wenn ihnen aber dennoch eine gewisse Einheit zukommt, so ist ihre Einheit verschieden von der der Substanzen. Die Einheit wird alsdann in aequivocer (oder analoger Weise, nicht univoce) prädiziert. Daher sind auch die Zahlen teilweise zusammengesetzt aus der Einheit der Akzidenzien, teilweise aus der Einheit der Substanzen.

Wir wollen nun betrachten, ob beide (unitas per accidens und unitas per substantiam) in dem Begriffe „ein Wirkliches zu sein, das nicht teilbar ist“ (univoce aut aequivoce) übereinstimmen oder nicht. Stimmen sie nicht überein, so muß die Einheit in einer von beiden Arten ein Wirkliches sein, das teilbar ist (weil ihr das Unteilbarsein nicht zukommt), in der anderen sich anders verhalten (also unteilbar sein). Mit dem Ausdrucke „Einheit der Akzidenzien oder Substanzen“ bezeichnen wir nun aber jenes nicht. Wir würden dann in einer der beiden Arten mit „Einheit“ ein Ding bezeichnen, das nicht ein Wirkliches darstellte, das nicht teilbar wäre.[1]) Wenn aber beide (univoce oder analogice) in diesem Begriffe übereinstimmen, so ist derselbe der „ein Wirkliches zu sein, das nicht teilbar ist“ und gerade dieses verstehen wir unter dem Worte „Einheit“. Dieser Begriff ist umfassender als derjenige, den wir oben

---

[1]) Ihm käme also das Wesen der Einheit nicht zu. Vgl. Thomas, Sum. theol. I, 11 ad 3: unum quod convertitur cum ente, non addit rem aliquam supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa.

erwähnt haben; denn jenem oben erwähnten Begriffe haftete abgesehen von der Bestimmung ein ens indivisum zu sein, auch die andere Bestimmung an: ein substantielles Wirkliche zu sein; denn es war (nach der früheren Darlegung) möglich, dieses Sein als körperlose Substanz anzunehmen. Der Begriff der Einheit ist nun notwendigerweise, wenn er eine Substanz bezeichnet, nicht etwas, das dem Akzidens per modum accidentis zukommen kann. Es ergibt sich aber nicht umgekehrt, daß er, wenn er ein Akzidens ist, der Substanz nicht nach Art eines Akzidens zukommen könnte; denn der Substanz kommt das Akzidens zu und durch die Substanz besteht das Akzidens. Umgekehrt kommt aber dem Akzidens nicht die Substanz per modum accidentis zu. Dann müßte die Substanz in dem Akzidens wie in einem subjectum inhaesionis bestehen. Daher ist der Begriff der Einheit, der (Substanz und Akzidens) zusammenfaßt, umfangreicher als jener Begriff.[1]) Unsere Diskussion aber beschäftigt sich mit dieser (universelleren) Art der Einheit und zwar nur insofern sie ein „Wirkliches ist, das nicht geteilt wird" ohne daß man andere Bestimmungen (z. B. die der Substantialität) hinzufügte.

Dieser (universellere Begriff der Einheit) läßt sich nicht von den Substraten, in denen er ist, trennen; sonst würde er zu jenem anderen, dem weniger universellen Begriffe werden.[2]) Wenn daher dies unmöglich ist, d. h. daß die Einheit ein Wirkliches sei, das nicht teilbar ist, und sowohl in den Akzidenzien als auch der Substanz existiert, und daß sie trotzdem (für sich) getrennt von der Materie existieren könnte — sie müßte dann eine Substanz sein, die einem Akzidens per modum accidentis inhärierte, — und wenn es ferner unmöglich ist, daß nach einer anderen Annahme die Einheit in der Substanz und in den Akzidenzien (wesentlich) verschieden[3]) sei, so ist das klar, daß die Einheit in ihrem realen Wesen ein akzidenteller Begriff

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. der des substantiellen Wirklichen", der nur eine einzelne Art der Einheit definiert.

[2]) Ist die Einheit ein χωριστόν, d. h. kann sie ohne Materie für sich bestehen; dann muß sie auch Substanzialität annehmen. Die akzidentelle Einheit kann sie dann nicht mehr in ihren Umfang einschließen.

[3]) Dann könnte die Einheit nur aequivoce von den Akzidenzien und den Substanzen ausgesagt werden. Dieser Fall wurde aber oben ausgeschlossen.

ist und daß sie zu den den Dingen notwendig inhärierenden Bestimmungen gehört.

Man kann dagegen nicht den Einwand erheben: diese Einheit ist nur in dem Sinne nicht trennbar (d. h. keine Substanz), wie die abstrakten Begriffe sich (von ihren Substraten) nicht trennen, indem sie (dann, wenn die Trennung einträte) ohne ihre spezifischen Differenzen[1]) bestehen würden. Ebensowenig trennt sich z. B. der Begriff „homo" von dem des „animal". Der Umstand also, daß diese Art der Trennung unmöglich ist, hat nicht zur Konsequenz, daß es (das Nichttrennbare) ein Akzidens sei. Diese Konsequenz ist vielmehr eine Folge nur jenes Umstandes, daß eine solche Trennung (von Einheit und Substrat) unmöglich ist, wie sie einer aktuell existierenden und individuellen Wesenheit[2]) zukommt. Und daher lehren wir: die Sachlage verhält sich nicht so (wie die Begriffe homo und animal); denn das, was wir als einen universelleren Begriff vorausgesetzt hatten (die Einheit, die die substanzielle und akzidentelle in sich einschließt) verhält sich zu dem engeren Begriffe (der Einheit als akzidentelles oder substanzielles Wirkliche) nicht wie das Teilbare (das Genus) zu dem durch eine, sein (spezifisches) Wesen konstituierende Differenz Geteilten (z. B. animal rationale).

Wir haben hiermit dargetan, daß die Einheit nicht in die Definition der Substanz oder des Akzidens eintritt.[3]) Sie bedeutet vielmehr (im Verhältnis zum Gegenstande) die Beziehung eines notwendig anhaftenden Akzidens, das universeller Natur ist. Wenn wir also auf den einfachen und (in den verschiedenen Arten des Einen) sich gleichbleibenden Teil des Begriffes der Einheit (auf ihr Genus) hinweisen, so ist dieser wesentlich unterschieden von der determinierten Natur (den Arten der Einheit oder ihren Differenzen), die sich mit der allgemeinen verbindet. Sie verbindet sich aber nicht mit ihr wie das Wesen

---

[1]) Demnach könnte die Einheit ebenso gut wie der Begriff homo eine Substanz bezeichnen.

[2]) Wörtlich: „ratio". Die Unmöglichkeit einer logischen Trennung ist also noch kein hinreichender Grund, die Einheit als etwas Akzidentelles zu bezeichnen. Es muß vielmehr die Unmöglichkeit einer physischen Trennung vorliegen. Vgl. Arist. Kategor. 1 a 24.

[3]) d. h. die Einheit ist weder als Substanz, noch als Akzidens zu bezeichnen.

der Farbe (Genus), das in der weißen Farbe (der Spezies) enthalten ist.[1]) Wenn es daher richtig ist, daß dieses universelle, notwendige Akzidens (die Einheit) nicht trennbar (χωριστόν) ist (von dem Substrate), dann ist es auch richtig, daß das Prädikat, das ein notwendiges und universelles Akzidens bezeichnet, (das Prädikat der „Einheit") ein Terminus ist, der (wie die Adjektiva) abgeleitet wird von einem Worte, das einen einfachen Begriff bezeichnet[2]) und dieser ist der Begriff der Einheit. Jener einfache Begriff ist ein Akzidens. Wenn daher die Einheit ein Akzidens ist, dann ist auch die Zahl, die aus Einheiten zusammengesetzt ist (entgegen der Ansicht des Pythagoras) ein Akzidens.

Viertes Kapitel.

Die Dimensionen[3]) sind Akzidenzien.

1. Das Wesen der Ausdehnung.

Die kontinuierlichen (physischen) Quantitäten sind die Dimensionen der kontinuierlichen Körper.[4]) Der Körper, der Quantität ist (der mathematische Körper), „ist" die kontinuierliche Dimension selbst. Er ist der Körper in dem Sinne der Wesensform,[5]) wie du es bei vielfachen Gelegenheiten[6]) kennen gelernt hast. Faßt man aber den Körper nach dem anderen Begriffe, zufolge dessen er unter die Kategorie der Substanz gehört (substantia corpora), so haben wir inbezug auf ihn das

---

[1]) Die Einheit verhält sich also wie die Transcendentalia ens, verum, bonum, aliquid, die keine Gattungen im strengen Sinne des Wortes sind.

[2]) Die grammatische Form, durch die man die Einheit von einem Gegenstande prädiziert, darf also keine substantivische sein, weil die Einheit nicht die Substanz, sondern nur das Akzidens des Gegenstandes ist. Die Akzidentia werden aber in adjektivischer Weise prädiziert. Res est una non unitas.

[3]) Unter Dimensionen versteht Avicenna die kontinuierlichen Quantitäten. In dem Nebeneinander der Dinge ist dies der Raum und die Ausdehnung; in dem Nacheinander ist es die Zeit (vgl. Ende dieses Kapitels).

[4]) Sie sind also Akzidenzien, die dem Körper anhaften.

[5]) Er ist reine Form des Körpers, Idealkörper.

[6]) Abh. II, 2.

Problem bereits behandelt.[1]) Diese Dimension besteht, wie einleuchtet, „in“ einer Materie. Sie kann zunehmen und abnehmen,[2]) während die Substanz als solche immer bestehen bleibt. Infolgedessen ist sie notwendigerweise ein Akzidenz.[2]) Jedoch gehört sie zu denjenigen Akzidenzien, die von der Materie abhängig sind, und auch von einem Dinge, das in der Materie existiert.[3]) Denn die (individuelle) Dimension kann sich nicht von dem Stoffe trennen, es sei denn höchstens in der Vorstellung. Ebensowenig kann sie sich von der Wesensform trennen, die der Materie zukommt. Denn die Dimension eines Dinges, das Dimensionen annehmen kann, verhält sich in dieser Weise. Diese (bestimmte Dimension) kann nur existieren in diesem bestimmten Dinge, wie auch ebenso die Zeit nicht durch dasjenige Kontinuum besteht, das man mit Ausdehnung bezeichnet (sondern nur durch dasjenige Kontinum, das eine Bewegung darstellt. Von diesem Subjekte läßt sich die Zeit nicht trennen). Diese Dimension besteht darin, daß das Kontinum sich darstellt als etwas, das mit dieser bestimmten Einheit so und so oft gemessen wird, sei es nun, daß die Messung endigt oder nicht, indem man sie sich in der Einbildung[4]) als unendlich vorstellt. Dieses jedoch widerspricht dem Umstande, daß das Ding die erwähnten Dimensionen[5]) annimmt. In diesem Umstande ist der eine Körper also nicht von dem anderen unterschieden. (Jeder Körper muß bestimmte Dimensionen besitzen.) Daß er aber mit dieser bestimmten Einheit so und so oft gemessen wird oder daß die Messung mit dieser Einheit nicht aufhört,[6]) darin unterscheidet sich der eine Körper von dem anderen.

Jener Begriff (habere tres dimensiones) ist die Quantität des Körpers; dieser (habere tales dimensiones, das „bestimmte“

---

[1]) Naturw. I, Teil I und II.

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1069 b 11: *αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸν ποσὸν (μεταβολή).* Dadurch, daß die Substanz dieselbe bleibt, während ihre Quantität sich verändert, erkennt man, daß die Quantität und Dimension Akzidenzien sind.

[3]) Cod. c: „d. h. der Wesensform“.

[4]) In der Wirklichkeit existiert also kein solches aktuelles Unendliche. Vgl. Arist., Phys. 206 a 7: *ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον, φανερὸν ἐκ τούτων.*

[5]) Die Dimensionen können zu- oder abnehmen. Das Unendliche kann aber weder vermehrt noch vermindert werden.

[6]) Cod. c 2: „unendlich ist“.

Maß der Dimensionen) ist seine Wesensform. Diese bestimmte Quantität ist durchaus nicht trennbar von dieser individuellen Wesensform in der Einbildung; jedoch können sich beide zusammen, diese bestimmte Quantität und die Wesensform, von der Materie in der Einbildung trennen.

Die Linie und die Fläche besitzen dementsprechend beide zwei logische Bestimmungen, die, eine Grenze, und die, eine Dimension zu sein. Die Fläche[1]) ist ferner noch dadurch bestimmt, daß man zwei Dimensionen nach Art der oben erwähnten in ihr annehmen kann, d. h. nur zwei Dimensionen, die sich in einem rechten Winkel schneiden. Ferner kann sie auch gemessen und nach einem einheitlichen Maße bestimmt werden und größer oder kleiner sein. Sodann können in ihr auch Dimensionen entsprechend den verschiedenen (mathematischen) Figuren angenommen werden.

Daher wollen wir nun diese Zustände in der Fläche betrachten und wir lehren: Die Bestimmung, zwei Dimensionen annehmen zu können, kommt der Fläche nur aus dem Grunde zu, weil sie Grenze des Körpers ist, der aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen. Der Umstand, daß die Fläche (wörtlich: das Ding) Grenze für etwas ist, das die drei Dimensionen annehmen kann, und zwar gerade insofern sie Grenze eines so beschaffenen Gegenstandes, nicht etwa Grenze irgend eines beliebigen Körpers[2]) ist, hat zur Folge, das die Fläche aufnahmefähig ist für zwei Dimensionen. In dieser Hinsicht (als Grenze des dreidimensionalen Körpers) ist die Fläche nicht (primo et per se) Ausdehnung. Auf Grund dieser Hinsicht ist sie vielmehr ein Relatives.[3]) Ist sie aber ein Relatives, dann kann sie nur eine Ausdehnung sein. Den Unterschied zwischen dem Relativen im allgemeinen Sinne und dem Relativen, das die Kategorie ist, die nach dem, was wir früher[4]) auseinandergesetzt haben, keine Dimension, noch auch eine Qualität sein kann, — diesen Unterschied hast du bereits kennen gelernt. Sie ist aber „Dimension“, auf Grund der anderen Hinsicht, wodurch sie sich von

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1016 b 27: *τὸ διχῇ διαιρετὸν ἐπίπεδον* und 268 a 8: *μέγεθος τὸ ἐπὶ δύο ἐπίπεδον.*

[2]) Wörtl.: „Grenze schlechthin“.

[3]) Sie steht zu dem Körper in Relation. Wörtl.: „ein Hinzugefügtes“.

[4]) Logik II, Teil IV, 3.

anderen Flächen unterscheiden[1]) kann in der Quantität und der Ausdehnung. In dem ersten Begriffe (Grenze des Körpers zu sein) unterscheidet sie sich in keiner Weise von anderen Flächen. Auf Grund beider Bestimmungen zusammen aber ist sie ein Akzidens; denn (erstens) insofern sie „Grenze" ist, ist sie ein Akzidens des Begrenzten. Sie befindet sich nämlich in demselben nicht nach Art eines Teiles, noch kann sie ohne das Begrenzte existieren. (Arist. Kateg. 1. a 24.) Unsere Lehre war jedoch die: es ist keine Bedingung des einem Dinge Inhärierenden, daß es sich vollständig decke[2]) mit seinem Subjekte. Der Ort, wo wir diese Dinge auseinandergesetzt haben, sind die Naturwissenschaften (I. Teil, III). Dort untersuchen wir daher, ob in dieser Hinsicht der Kongruenz oder Inkongruenz des Akzidens mit seinem Subjekte sich ein Zweifel ergibt.

Zweitens ist die Fläche, auch insofern sie eine Ausdehnung darstellt, ein Akzidens. Der Grund ist folgender: Nehmen wir an, der Umstand, daß die Fläche zwei Dimensionen besitzt, sei ein selbständiges Ding für sich. Dann verhielte sich die „Ausdehnung" in der Fläche zu jenem Dinge (habere duas dimensiones) nicht wie die Ausdehnung zur Wesensform des Körpers (habere tres dimensiones).[3]) Vielmehr verhält sich diese „ratio" (habere duas dimensiones) zu der Ausdehnung der Fläche wie die spezifische Differenz zum Genus. Das andere Verhältnis der Ausdehnung zur Form des Körpers ist aber das eines Akzidens zur Wesensform. Du erkennst dies durch die Betrachtung der Grundprinzipien.[4])

Wisse, daß die (planimetrische) Fläche auf Grund eines akzidentellen Verhältnisses im Körper entsteht und vergeht durch

---

[1]) Das unterscheidende Moment, Grenze eines dreidimensionalen Körpers zu sein, hat also den Wert des Spezies, das gemeinsame Moment, Grenze zu sein, den des Genus.

[2]) Das Inhärens kann eventuell kleiner sein als sein Subjekt.

[3]) Wenn aus Ausdehnung (a), Zweidimensionalität (Z) der Fläche und Dreidimensionalität (D) des Körpers ein einheitliches Ding entstehen soll, dann darf keine Verschiedenheit in den Verhältnissen dieser Momente eintreten. a darf sich nicht anders verhalten zu Z wie a : D; denn Z ist wesentlicher Bestandteil von D. a : D muß also identisch sein mit a : Z. Wenn sich also a : D verhält wie Akzidens zur Form, so muß auch a : Z sich ebenso verhalten und sogar numerisch dasselbe Verhältnis darstellen.

[4]) Naturw. I. Teil, I, 1 ff.: d. h. „du erkennst dies durch die Betrachtung der Bedingungen für die Einheit der Körper".

Verbindung und Trennung und durch Veränderung der Gestalten und der Winkel, unter dem die Flächen sich schneiden. Daher ist die Fläche des Körpers eine ebene Fläche. Sie wird vernichtet, insofern sie ein ebenes Gebilde ist. Dadurch entsteht eine spärische Fläche. Aus den früheren Darlegungen weißt du, daß eine und dieselbe Fläche in Wahrheit nicht Substrat für die Kugelgestalt und zugleich für die planimetrische Fläche in der realen Welt sein kann. Ein und derselbe Körper ist zwar Substrat für verschiedene Dimensionen, die in ihm aktuell bestehen und aufeinanderfolgen. So verhält sich aber aus obigem Grunde nicht die Fläche; denn die Fläche verliert manchmal ihre Gestalt, so daß ihre Dimensionen aufhören. Dies aber ist nur dadurch möglich, daß sie durchschnitten wird. In dieser Teilung der Fläche ist es begründet, daß die Wesensform der Fläche, die aktuell existierte, aufhört die gleiche zu sein. In anderen Ausführungen hast du dieses bereits erkannt. Ebenso bist du davon überzeugt, daß in der ersten Materie sich nicht das Gleiche ergibt, so daß also die erste Materie der Kontinuität verschieden wäre von der der Diskontinuität.[1]) Ferner hast du bereits folgendes eingesehen: wenn verschiedene Flächen zusammengesetzt werden und die eine sich mit der anderen in der Weise (zu einem Kontinuum) verbindet, daß die gemeinsamen[2]) Grenzen wegfallen, dann ist dasjenige, was entsteht, eine numerisch verschiedene Fläche. Ja sogar wenn man dieser Fläche die erste Zusammensetzung wiedergibt, dann wird sie nicht wiederum numerisch dieselbe die erste Fläche, sondern eine andere, die ihr numerisch ähnlich ist. Der Grund dafür ist der, daß das, was einmal vernichtet wurde, nicht wieder zum Dasein zurückkehrt (vgl. Abhandlung I. 5).

Wenn du nun dieses Verhältnis in der Fläche erkannt hast, dann kennst du (dasselbe) ebenfalls in der Linie. Behandle sie gerade so wie die Fläche. Es leuchtet dir also ein, daß alle diese Zustände Akzidenzien sind, die sich in

---

[1]) In diesem Falle müßte ein kontinuierlicher Körper, wenn er in Teile zerlegt wird, eine andere Materie annehmen, also numerisch verschieden werden von dem ersten, d. h. von sich selbst.

[2]) Gemeinsame Grenzen hat ein System von Größen, die sich berühren. Fallen diese Grenzen zusammen, so entsteht ein continuum. Der Zwischenraum zwischen den Teilen eines contiguum ist theoretisch genommen unendlich klein. Das continuum hingegen besitzt keine aktuellen Teile mehr.

der realen Existenz nicht von der Materie trennen. Ebenso hast du damit erkannt, daß diese Akzidenzien sich auch nicht von der Wesensform trennen, die in ihrer Natur materiell ist.[1]) Sie lassen sich nicht einmal in der Einbildung von ihr trennen. Nun erübrigt noch, zu wissen, wie unsere Ausdrucksweise zu verstehen ist: die Fläche kann sich von dem Körper wenigstens der inneren Vorstellung nach, trennen und ferner der andere: die Linie kann sich, wenigstens der inneren Vorstellung nach, von der Fläche trennen.

Wir lehren also: diese „Trennung“ wird in vorliegendem Zusammanhange nach zwei verschiedenen Richtungen verstanden. Die eine besagt: in der inneren Vorstellung nimmt man eine Fläche an, ohne einen Körper, und eine Linie, ohne eine Fläche. Die andere Auffassungsweise besagt: man richtet die Aufmerksamkeit auf die Fläche, ohne sie zugleich irgendwie auf den Körper zu richten, indem man dächte, er sei mit der Fläche verbunden, oder nicht. Du weißt, daß der Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen offenkundig ist. Dieser Unterschied besteht darin, daß wir das eine Mal ein Ding allein betrachten, selbst dann, wenn es zugestanden ist, daß es mit anderen verbunden besteht, ohne sich von ihm zu trennen (wie Form und Materie), und daß wir das andere Mal das Ding allein betrachten unter der positiven Bedingung, daß es sich von demjenigen trenne, mit dem es verbunden ist. Wir urteilen dann über dasselbe, daß es für sich allein bestehe, wie man es auch immer betrachte, so daß dieses Ding in deiner Vorstellung allein für sich besteht. Die innere Vorstellung trennt also trotzdem (das Ding in der Wirklichkeit nicht nicht von dem anderen getrennt ist) das eine von dem anderen, indem sie urteilt, das jenes Ding nicht mit dem ersten verbunden ist. Wer daher glaubt, die Fläche, die Linie und der Punkt könnten der inneren Vorstellung nach eine Fläche, eine Linie und ein Punkt sein, trotzdem man positiv annähme, daß mit der Fläche (in der Außenwelt) kein Körper verbunden sei, noch auch mit der Linie oder mit dem Punkte, der stellt sich etwas Unwirkliches vor. Der Grund dafür ist folgender: die Fläche kann man sich in der Phantasie

---

[1]) Materiell wird die Wesensform genannt, weil sie in ihrem Wesen auf eine Materie hingeordnet ist, ohne die sie nicht existieren kann. In sich allein betrachtet ist sie unmateriell.

nicht vorstellen als für sich allein bestehend, d. h. ohne daß sie eine Grenze für irgend ein Ding sei, wenn man sie sich nicht zu gleicher Zeit vorstellt mit bestimmter Lage und mit zwei Seiten. Diese müssen sich so verhalten, daß sie sich mit dem, was an die Fläche stößt, zu einem Kontinuum verbinden, das zwei andere Seiten berührt, wie du gesehen hast. Dann ist also dasjenige, was innerlich wie eine (unkörperliche) Fläche vorgestellt wird, keine solche. (Denn diese Fläche enthält nicht die notwendigen Bedingungen einer solchen.) Die Fläche, nämlich die Grenze selbst, (muß also einen Körper begrenzen) nicht etwa das, was selbst zwei Grenzen besitzt. Wenn man sich nun vorstellt, die Fläche als solche sei das Ende (eines Körpers) selbst, das sich an eine einzige Seite desselben anschließt, oder sie sei die Seite und die Grenze selbst, insofern sie von einer anderen Seite (z. B. als Teil des Körpers) nicht (von ihrem Substrate) getrennt werden kann, dann ist dasjenige, als dessen Grenze sie gedacht ist (der Körper), mit ihr in irgend einer Weise zugleich innerlich vorgestellt. Ebenso verhält sich die Linie und der Punkt.

Man behauptet, der Punkt beschreibe durch seine Bewegung die Linie. Dieses sagt man jedoch nur in dem Sinne der Phantasievorstellung. In der realen Wirklichkeit kann es sich nicht so verhalten. Der Grund dafür ist nun aber nicht etwa der, daß der Punkt nicht als etwas aufgefaßt werden kann, das (einen anderen Gegenstand) selbständig[1]) berühren könne. Denn wir haben schon auseinandergelegt, daß diese (punktförmige Berührung) in gewisser Weise möglich ist.[2]) Wenn jedoch die Berührung keine dauernde[3]) ist und wenn das Ding nach (dem Eintritte) der Berührung sich durchaus nicht anders verhält als vor der Berührung, dann existiert in diesem Vorgange kein Punkt, der auch nach der Berührung bestehen bliebe[4]) als

---

[1]) Eine Berührung kann nur stattfinden bei Gegenständen, die Teile haben. Ferner kann der Punkt einen Gegenstand nur berühren, insofern er Endpunkt der Linie ist, also nicht in „selbständiger" Weise, da er keine „selbständige" Existenz hat.

[2]) Cod. c Gl.: „Sie tritt ein bei der Kugel, die rollt". Der Punkt ist auch hier nicht etwas „Selbständiges", sondern Teil der Sphäre.

[3]) Cod. c Gl.: „Die Kugel bewegt sich fort".

[4]) Soll sie durch die Bewegung eines Punktes entstehen, dann muß der Punkt während der Bewegung selbständig und bestehen. Dies ist aber nicht der Fall. Vgl. Arist., Psych. 409 a 4: *ἔτι δὲ ἐπεί φασιν κινηθείσασα*

Prinzip der Linie. Dann bleibt also auch keine Ausdehnung in die Länge (also keine Linie) bestehen zwischen diesem Punkte und den Teilen der vorübergehenden Berührung; denn dieser Punkt wird eben nur zu einem Punkte und einer Grenze, wie du aus den Naturwissenschaften (I. Teil, II und IV) weißt, durch die Berührung, nicht in anderer Weise. Wenn daher die Berührung aufhört, die durch die Bewegung gegeben war, wie kann der Berührungspunkt dann noch ein Punkt bleiben? Mit dem gleichen Rechte gilt: wie kann dasjenige, für das der sich bewegende Punkt ein Prinzip ist, als eine Linie bestehen bleiben? Dieses (d. h. die Lehre, daß die Linie aus der Bewegung eines Punktes entsteht), ist vielmehr nur für die Phantasie gültig.

Ein anderer Grund ist folgender: die Bewegung des Punktes ist unzweifelhaft wirklich. Zugleich aber ist in derselben ein reales Ding, auf das sich die Bewegung hinrichtet, oder in der sie stattfindet (das Substrat der Bewegung). Dieses Ding ist ferner aufnahmefähig für die Bewegung, die sich in ihm vollzieht. Dann also ist dieses Substrat die Dimension eines Körpers oder einer Fläche, oder eine Dimension in einem Körper oder einer Fläche oder einer Linie. Diese Dinge existieren daher real vor der Bewegung des Punktes. Die Bewegung des Punktes ist also nicht die Ursache dafür, daß dieselben real existieren. Für die Existenz der körperlichen Ausdehnung ist dieses klar. Was nun die Existenz der Fläche betrifft, (so muß auch diese real existieren) weil die körperliche Ausdehnung notwendigerweise Grenzen hat. Was nun drittens die reale Existenz der Linie angeht, so ist diese darin begründet, daß man die realen Flächen schneiden und Grenzen in ihnen annehmen kann.

Was nun den Winkel angeht, so ist die Meinung aufgetreten, er sei ein kontinuierliches Quantum, verschieden von der Fläche und dem Körper. Über dieses Problem müssen wir nun eine Untersuchung anstellen. Wir lehren: der Ausdehnung, sei sie nun ein Körper oder eine Fläche, kommt es manchmal akzidenteller Weise zu, daß sie umgeben ist von Grenzen, die sich begegnen in einem einzigen Punkte. Insofern also die Ausdehnung zwischen diesen Grenzen liegt, ist sie etwas, das einen Winkel

---

γραμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται. Thomas, Com. de anim. I lec. 11 Anf.: Secundum quod dicunt Platonici, motus puncti facit lineam, linea autem mota fecit superficiem, superficies vero corpus.

hat, (weil sie endlich ist. Dies ist einleuchtend, auch) ohne daß man nach einer anderen Hinsicht ihre Grenzen betrachtet.[1]) Das Ding verhält sich also wie eine Ausdehnung von mehr als zwei Dimensionen[2]) (Richtungen) die in einen Punkt auslaufen. Man könnte diese Ausdehnung selbst, insofern sie sich so verhält (d. h. insofern die sie begrenzenden Linien in einem Punkte zusammenlaufen) einen Winkel nennen. Man könnte ebensowohl die Qualität, die der Ausdehnung eigen ist, insofern sie sich so verhält, einen Winkel nennen. Das erste (die Definition des Winkels), verhält sich wie das Quadrat und das zweite (die Bezeichnung der genannten Qualität der Fläche als Winkel) wie die Eigenschaft, quadratisch zu sein.

Bezeichnet man nun mit dem Namen „Winkel“ die erste „ratio“ (die von zwei sich schneidenden Linien gebildete Fläche), dann spricht man von einem Winkel, der gleich, kleiner oder größer ist auf Grund seines Wesens; denn seine Substanz ist eine Ausdehnung. Bezeichnet man aber mit dem Namen „Winkel“ die zweite Definition, so sagt man jenes, (das Größersein und Kleinersein) von ihm aus auf Grund der Ausdehnung, in der der Winkel sich befindet (also per accidens). Ebenso verhält es sich mit der Eigenschaft, des esse quadratum.

Weil man nun in dem Dinge, das nach der ersten Definition ein Winkel ist, entweder drei oder zwei Dimensionen konstruieren kann, so ist er also die Ausdehnung eines Körpers oder einer Fläche (also ein stereometrischer oder planimetrischer Winkel).

Eine gegenstehende Ansicht behauptete: eine Ausdehnung werde nur dann zu einer Fläche, wenn die Linie, die die Fläche herstellt, sich bewegt, (wenigstens) in der Einbildung mit ihren beiden Punkten,[3]) so daß sie die Fläche hervorbringt. In diesem Sinne bewegt sich manchmal im eigentlichen Sinne die Länge

---

[1]) Jede endliche Fläche kann Winkel aufweisen sowohl innerhalb ihrer selbst, als auch mit Rücksicht auf ihre Grenzen.

[2]) Das Wort Dimension kann Ausdehnungen in irgend einer Richtung bezeichnen, auch wenn diese nicht aufeinander senkrecht stehen. Eine Fläche kann in diesem Sinne beliebig viele „Dimensionen“ haben, da man in ihr beliebig viele Linien ziehen kann, die sich in unbestimmt grofsen Winkeln schneiden. Dimension ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit Richtung. Liegen diese „Richtungen“ nicht in derselben Ebene, so entsteht ein stereometrischer Winkel.

[3]) Dieser Ausdruck besagt, daß die Linie sich nicht so bewege, daß der eine Endpunkt unbeweglich bleibe.

in die Breite. Dann entsteht eine Breite, nachdem vorher nur eine Länge da war. Es besteht dann eine reale Länge und Breite. (Diese Bewegung beschreibt aber keinen Winkel.) Die Linie, die den Winkel hervorbringt, bewegt sich vielmehr weder in die Länge allein so wie sie ist (d. h. in der Richtung der Geraden), noch in die Breite, so daß eine Fläche entstände. Sie bewegt sich vielmehr nur mit einem ihrer beiden Endpunkte, und dann entsteht der Winkel.

Die uns entgegenstehende (Ansicht) bezeichnete den Winkel als eine vierte Art der Ausdehnung. Der Grund (für die Aufstellung dieser Ansicht) ist der, daß man die eigentliche Bedeutung unseres Ausdruckes nicht erkannte: das Ding habe drei oder zwei Dimensionen, so daß es entweder einen Körper oder eine Fläche darstelle. Weil du dieses bereits erkannt hast, weißt du, daß jene entgegenstehende Ansicht sich daraus nicht ableiten läßt.[1] Der Verständige braucht diesen Philosophen keiner Aufmerksamkeit zu würdigen. Durch seine Objektion mischt er sich nur in Dinge hinein, die ihn nichts angehen.[2] Dieser oberflächliche und perplexe Philosoph behauptet auch, die Fläche im eigentlichen Sinne des Wortes sei das Quadrat oder das Rechteck,[3] nichts anderes! Das Niveau, auf dem unsere Diskussion steht, verträgt nicht ein längeres Eingehen auf dieses Gerede.

Betreffs der Existenzweise der Ausdehnungen[4] hast du nunmehr erkannt, daß sie Akzidenzien[5] und keine ersten Prinzipien der Körper sind; denn der Fehler in diesen Vorstellungen trat nur ein auf Grund der Dinge, die du eingesehen

---

[1]) Die Deduktion des Objizienten war also: die drei Dimensionen sind Linie, Fläche und Körper. Der Winkel ist nun weder eine Linie noch eine Fläche. Also muß man eine vierte Dimension annehmen.

[2]) Avicenna will sagen, jener Philosoph möge sich lieber nicht in wissenschaftliche Diskussionen mehr einmischen.

[3]) Es liegt der Gedanke zu Grunde, die zweite Dimension entstehe nur dadurch, daß zwei Linien aufeinander senkrecht errichtet werden, oder daß sich eine Linie in senkrechtem Winkel zu ihrer Länge bewege. Da diese Bestimmungen nicht für den spitzen oder stumpfen Winkel zutreffen, so müsse man für letztere eine eigene Dimension annehmen.

[4]) Cod. d Gl.: „d. h. aller Dimensionen".

[5]) Der Naturwissenschaftler nimmt diese Lehre als bewiesen an. Sie ist ihm Prinzip und Voraussetzung. Es ist also Aufgabe des Metaphysikers diese Voraussetzung für sich zum Problem zu machen (vgl. Abh. II, 2) und sie zu beweisen.

hast (auf Grund mangelnden Verständnisses, nicht etwa wegen des objektiven Tatbestandes).

2. Das Wesen der Zeit.

Was nun die Zeit angeht, so bist du überzeugt, daß sie die Natur des Akzidens hat und von der Bewegung abhängt. Dieses wurde früher[1]) auseinandergesetzt. Es erübrigt also nur noch zu erkennen, daß keine Ausdehnung, abgesehen von diesen (Ausdehnung und Zeit) besteht, und daher lehren wir: das kontinuierliche Quantum ist entweder etwas dauernd Bestehendes, das durch die (simultane) Summe aller seiner Teile sein Dasein erlangt, oder nicht. Ist (die kontinuierliche Größe) nicht (beständig, d. h. tritt der zweite Fall ein) und erneuert diese Quantität ihr Dasein immerfort, ein Teil nach dem anderen, dann ergibt sich die Zeit. Ist sie aber beständig (d. h. gleichzeitig nebeneinander bestehend), so ist sie die Ausdehnung. Diese ist nun entweder die vollkommenste Ausdehnung — sie ist eine solche, in der man drei Dimensionen annehmen kann. (Nur drei können in Frage kommen), da es unmöglich ist, mehr als diese anzunehmen. Sie bilden den stereometrischen Körper — oder man nimmt nur zwei Ausdehnungen an; oder schließlich besitzt der Gegenstand nur eine einzige. Dies ist das geringste Maß; denn jede kontinuierliche Quantität muß irgend eine Dimension besitzen, entweder aktuell oder potentiell. Wenn nun nicht mehr Dimensionen entstehen als drei, noch auch weniger als eine, so gibt es also drei Ausdehnungen. Die per se kontinuierlichen Quantitäten bilden demzufolge vier verschiedene Arten (weil die Zeit als die kontinuierliche Quantität des Nacheinander in der Bewegung mit hinzugerechnet wird). Manchmal sagt man zu anderen Dingen, sie seien kontinuierliche Größen, jedoch verhält es sich nicht so.[2])

3. Der Raum, das Leichte und Schwere.

Was nun den Raum anbetrifft, so ist er dasselbe wie die Fläche. Was ferner das Schwere und Leichte angeht, so bringen sie durch ihre Bewegungen Maßbestimmungen in Zeit und Raum

---

[1]) Naturw. I, Teil II, 9—12.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. sie sind nicht per se kontinuierlich" sondern durch die Quantität, der sie inhärieren, also per accidens.

hervor. In sich selbst können sie nicht geteilt werden durch einen Teil, der ihre Größe mißt (denn das Schwere und Leichte sind nicht quantitativ, sondern qualitativ zu bestimmen). Die Quantitäten treten sodann zueinander in Opposition auf Grund der Gleichheit und Verschiedenheit. Dieses trifft dadurch zu, daß man in ihr (der ersten) einen Grenzpunkt annimmt, der auf die Grenze einer der ersten ähnlichen Quantität gelegt wird. Der sich an den Grenzpunkt anschließende Teil der ersten Fläche deckt sich dann mit dem korrespondierenden Teile der ähnlichen (zweiten), und dann deckt sich mit ihm (dem ersten Endpunkte) die andere Grenze (der zweiten Fläche). Dann ist die eine entweder gleich oder verschieden und ungleich der anderen, und übertrifft sie an Größe. Unter gleicher und verschiedener Größe verstehen wir die zwei Bestimmungen, die der Ausdehnung in diesem Sinne zukommen. Die Teilbarkeit aber, die man annimmt für das Schwere und Leichte,[1]) indem ein Gewicht z. B. die Hälfte eines anderen ist, entsteht dadurch, daß das Schwere in derselben Zeit die Hälfte des Weges zurücklegt, oder den ganzen Weg in der doppelten Zeit; oder das Größere bewegt sich nach unten an einem Wagebalken (wörtlich: Organe) in einer Bewegung, mit der sich notwendigerweise gleichzeitig das Kleinere in die Höhe bewegt, oder ein ähnliches Ding (d. h. das Maß des Leichten und Schweren wird auch noch durch andere, ähnliche Methoden bestimmt). Es verhält sich dieses wie die Hitze,[2]) die z. B. das Doppelte einer anderen Temperatur deshalb ist, weil sie auf den doppelt großen Körper wirkt oder weil sie sich in einem Körper befindet, der doppelt so groß ist als derjenige, der dieselbe Temperatur besitzt.

Ebenso[3]) verhält sich das Kleine und Große, das Viele und Wenige; denn diese sind Wirklichkeiten und Akzidenzien, die den Quantitäten anhaften, und zwar insofern sie zur Kategorie der Relation gehören (die genannten vier Begriffe sind relative,

---

[1]) Vgl. Thomas, d. coelo III, lect. 3 Ende: Omnis gravitas maior alia gravitate excedit minorem gravitatem per aliquam gravitatem, quia per additionem similium fit aliquod maius, et ex hoc sequitur secundum positionem praedictam quod quodlibet indivisibile habeat gravitatem.

[2]) Gewicht und Hitze sind Qualitäten und daher nur per accidens meßbar, wie die angeführten Beispiele zeigen. Per se ist nur das meßbar, was Teile besitzt.

[3]) Sie sind wie das Leichte und Schwere nicht per se, sondern per accidens Quantitäten und meßbar.

nicht absolute Bestimmungen der Quantität).[1] Über alle diese Begriffe hast du die Auseinandersetzungen bereits an einem anderen Orte[2]) erfahren.

Die Quantität wird also kurz dadurch definiert, daß sie ein Wirkliches ist, in dem etwas als Teil existieren kann, das eine Einheit bildet und das Maß (des Ganzen) bestimmt (wörtlich: „zählt"). Diese Bestimmung kommt dem Teile per se zu, sei es nun, daß der Teil in der Quantität real existiert oder nur supponiert ist.

Fünftes Kapitel.

Definition des Wesens der Zahl, Bestimmung ihrer Arten und Darlegung ihrer ersten Prinzipien.

Es liegt uns nunmehr ob, die Natur der Zahlen und ihre Eigentümlichkeiten zu bestimmen und die Art und Weise, wie wir uns ihre Zustände und ihre reale Existenz vorstellen müssen. Von diesen Problemen sind wir bereits zu den kontinuierlichen Quantitäten übergegangen,[3]) indem wir eilig voranschritten, weil

---

[1]) Vgl. Arist., Kateg. 5 b 27: *τὸ δὲ μέγα ἢ μικρὸν οὐ σημαίνει ποσὸν ἀλλὰ μᾶλλον πρός τι. πρὸς γὰρ ἕτερον θεωρεῖται τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ὥστε φανερὸν ὅτι ταῦτα τῶν πρός τί ἐστιν.* Thomas, Sent. I d 19, 1 a 1 ad 2: Si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, seu absolute, prout consideratur quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit maius, non tamen quodlibet minus est parvum nec quodlibet maius est magnum. Magnum und parvum werden also als absolute Bestimmungen genommen. Davon weicht in etwa ab de coelo III, lec. 2 Ende: Magnum communiter acceptum dicitur ad aliquid (also relative) ut patet in Praedicamentis (Arist. l. cit). Sed oppositum rei alicui dicitur absolute magnum quod pertingit ad quantitatem debitam illi rei: sicut homo dicitur magnus absolute, qui attingit ad perfectam hominis quantitatem; et ita patet quod magnum dicitur absolute et ad aliquid. Et inde est quod omne magnum absolute dicitur magnum ad aliquid, quod est esse maius; non autem omne maius est magnum absolute. Multa enim sunt quae absolute considerata sunt parva, quae tamen aliis sunt maiora. Si igitur omne grave est gravius quodam alio, necesse est quod omne grave sit maius alio quodam in gravitate; et ita sequitur quod sit divisibile: nam omne maius dividitur in aequale et plus.

[2]) Naturw. I, Teil III.

[3]) In Kap. 3 und 4 streifte Avicenna bereits das Problem der Zahl. Jedoch ließ er dasselbe damals noch beiseite, um die Probleme der continua, Ausdehnung, Raum und Zeit, zu besprechen.

unsere Absicht (die Dimensionen vorerst zu bestimmen) dieses erforderte. Wir lehren also: die Zahl existiert real in den Dingen und ebenso real in der Seele. Die Behauptung desjenigen, der sagte, die Zahl hätte keine absolute (abstrakte) Existenz, als nur im Geiste (Konzeptualismus oder Nominalismus) verdient keine Beachtnng.[1]) Wenn er jedoch sagt, die Zahl hat keine von den gezählten Objekten, die in der Welt der Individuen vorhanden sind, getrennte Existenz; sie existiere nur in der Seele[2]) (gemäßigter Realismus). so ist dieses richtig; denn wir haben bereits (Kap. 2 und 3) auseinandergesetzt, daß die Eins nicht trennbar ist von den Individuen, so daß sie in sich (ohne ein Substrat) selbst existierte. Sie existiert nur im Geiste. Ebenso verhält sich dasjenige, dessen Dasein die Existenz der Einheit voraussetzt (also die Zahl und die Maßbestimmungen).

Was nun die Lehre anbetrifft, daß in den realen Dingen Zahlen vorhanden sind, so ist das etwas, das nicht bezweifelt wird, da ja in den realen Dingen Einheiten neben (wörtlich: „über") Einheiten existieren.[3]) Jede einzelne Zahl ist für sich eine Spezies.[4]) Die Zahl ist in sich selbst eine Einheit, insofern sie diese bestimmte Spezies darstellt. Ihr kommen also, insofern sie diese bestimmte Art ist, bestimmte Eigentümlichkeiten zu. Nun aber kann das Ding, das überhaupt kein reales Wesen hat, unmöglich eine Eigentümlichkeit besitzen, die ihm in erster Linie (primo et per se, ohne Vermittlung) zukäme, oder eine Ordnung (in einem System von Zahlen), die Vollendung, das Zuviel oder Zuwenig, die zweite oder dritte Potenz, die Addition und

---

[1]) Der Ausdruck absolut, abstrakt ist vieldeutig, daher unphilosophisch. In der Außenwelt bestehen absolute Einheiten, die Individua, deshalb auch die Zahl.

[2]) Vgl. Arist., Psych. 223 a 25: *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς* (*ὁ νοῦς* ist Teil der Seele), *ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.*

[3]) Cod. c Gl.: So verhält sich die Drei in Beziehung zu Vier. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 30, 1 ad 4: numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor (die mathematische Zahl) et est numerus, qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Arist., Metaph. 1083 b 16: *ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν. ἐκεῖνοι δὲ τὸ ἀριθμὸν τὰ ὄντα* (die Weltdinge) *λέγουσιν. τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασι ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν.*

[4]) Das Gleiche setzt der scholastische Grundsatz voraus: species se tenent sicut numeri. Jede Art verändert ihr Wesen, wenn etwas zu ihm nach Art der Differenz hinzugefügt wird. Darin sind sie den Zahlen gleich.

die übrigen Funktionen (wörtlich: Gestalten, Figuren), die der Zahl eigen sind. Daher muß also jede Zahl ein reales Wesen besitzen, das ihr in eigentümlicher Weise zukommt, und auch eine Wesensform, durch die sie in der Seele vorgestellt wird. Dieses Wesen stellt die Einheit der Zahl dar. Durch dasselbe ist die Zahl das, was sie ist. Die Zahl stellt keine Vielheit dar, die nicht zu einer Einheit vereinigt würde, so daß man sagt, die Zahl ist eine Summe von Einheiten. Denn insofern sie „Summe" ist, ist sie eine Einheit, die bestimmte Eigentümlichkeiten besitzen kann, die anderen nicht zukommen. Es ist nicht auffällig, daß das Ding einheitlich ist, insofern es eine Wesensform[1]) hat, wie z. B. die Zehnheit oder die Dreiheit. Zugleich besitzt dasselbe eine Vielheit. Infolge der Zehnheit besitzt das Ding die Eigentümlichkeiten, die durch die propria gegeben sind,[2]) die der „Zehn" zukommen. Was nun seine Vielheit angeht, so besitzt das Ding innerhalb dieser nur diejenigen Eigentümlichkeiten, die der Vielheit zukommen, die zur Einheit im Gegensatze steht.[3])

In diesem Sinne ist die Zehn in ihrer Eigentümlichkeit als Zehnheit nicht teilbar in zwei „Zehnheiten", von denen jede die Eigentümlichkeiten der Zehn besäße. (Die Zahl ist also wie jede Form nicht teilbar in Teile ejusdem speciei.) Man darf ferner nicht sagen, die Zehn sei nur neun und eins, oder fünf und fünf, oder eins und eins u. s. w., bis man zur Zehn gelangt; denn wenn du sagst, die Zehn sei neun und eins, so ist dies eine Prädikation, in der du die Neun von der Zehn aussagst und dazu die Eins addierst. Dies aber verhält sich ebenso, als wenn du sagst, die Zehn sei schwarz und süß. Daher müssen beide Eigenschaften, von denen die eine eng mit der anderen verbunden[4]) ist, von der Zehn ausgesagt werden

[1]) Die Wesensform gibt die spezifische Einheit, die Individuationsprinzipien die numerische.

[2]) Die propria ergeben sich hauptsächlich aus der Form. Vgl. Arist., Anal. I, 43 b 27: *ἔστι γὰρ ἄττα τῷ εἴδει ἴδια παρὰ τὸ γένος. ἀνάγκη γὰρ τοῖς ἑτέροις εἴδεσιν ἴδια ἄττα ὑπάρχειν.*

[3]) Es besitzt also nicht andere propria, die zur Zehnheit in Opposition stehen. Dann könnte die Form der „Zehn" nicht die Einheit der Summe herstellen.

[4]) Verhalten sich die Eigenschaften konträr, dann können sie nicht gleichzeitig in einem Subjekte sein.

(ebenso wie zwei sich nicht ausschließende Qualitäten von einem Subjekte). Die Zehn ist dann also eine Neun und eine Eins. Setzen wir nun den Fall, du fügtest keine neue Bestimmung mehr hinzu, sondern wolltest dasselbe ausdrücken, was man bezeichnet, indem man sagt: der Mensch ist animal und rationalis, d. h. er ist ein animal, und dieses animal ist zugleich dasselbe, das ein rationale ist. In diesem Sinne sagst du (mit obiger Aussage): die Zehn sei eine Neun, und diese Neun sei zugleich dieselbe, die eine Eins ist. Dies aber (die Begriffsbestimmung der Zahl durch ihre Teile, wenn sie in der Weise des Genus und der Differenz verstanden werden) ist unmöglich. Setzen wir nun den Fall, du wolltest sagen, die Zehn sei die Neun, verbunden mit der Eins und dies sollte bezeichnen, daß die Zehn eine Neun sei, mit der eine Eins verbunden ist, so daß, wenn die Neun für sich allein besteht, die Zehn nicht zustande kommt. Wenn sie also mit der Eins verbunden wird, dann wird diese Neun zur Zehn. Auch in diesem Sinne begehst du einen Fehler; denn wenn die Neun für sich allein besteht, oder in Verbindung mit irgend einem beliebigen Dinge, das sich an die Neun anschließt, dann ist sie (immer noch) eine Neun und wird durchaus keine Zehn. Setzen wir den weiteren Fall, (in der Definition: die Zehn sei neun und eins) werde die Neun nicht verstanden als ausgestattet mit einer Eigenschaft [1]) (der Eins). Die Eigenschaft komme vielmehr ihrem Substrate zu.[2]) Dann bedeutet deine Definition: die Zehn sei eine Neun, und trotzdem sie eine Neun sei, stelle sie auch eine Eins dar. Dieses aber ist ebenfalls unrichtig. Alle diese Ausdrücke sind aus der gewöhnlichen Sprache übernommen und haben übertragene Bedeutung. Sie sind daher undeutlich. Die Zehn ist vielmehr die Summe aus der Neun und der Eins. Wenn beide zusammengefaßt werden, dann entsteht aus ihnen ein Ding, das verschieden ist von der Neun und der Eins. (Die Zehn so wie jede andere Zahl ist also zunächst als „Summe“ zu definieren und damit ist der generische Begriff festgestellt.)

---

[1]) Versteht man neun und eins als Genus und Differenz, wie in der letzten Annahme, dann ist „eins“ eine Eigenschaft“ der Neun, indem man „Eigenschaft“ im weiteren Sinne als Wesensbestimmung, nicht im engeren Sinne als Akzidens auffaßt.

[2]) Cod. d. Gl., d. h. dem Subjekte des Urteils, „und dieses ist die Zehn“.

Die Definition jeder einzelnen Zahl, wenn du ihr wirkliches Wesen angeben willst, besteht also darin, daß man sagt, sie sei eine Menge (wörtlich: Zahl), die entsteht aus der „Zusammenfassung“ von einer Einheit und einer weiteren Einheit und noch einer Einheit u. s. w. Du zählst so alle Einheiten auf (die die Zahl ausmachen). Der Grund für diese Art der Definition ist folgender: zwei Fälle sind zu erwägen. Entweder wird die Zahl definiert ohne daß man auf ihre Zusammensetzung aus ihren Komponenten hinweist. Man definiert sie vielmehr mit irgend einer ihrer Eigentümlichkeiten. Dieses ist daher eine Beschreibung der betreffenden Zahl, nicht ihre eigentliche Definition, die aus ihrer Substanz hergenommen wäre. Oder — dies ist der andere Fall — (sie wird definiert), indem man die Teile hervorhebt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Wenn man nun angibt, sie sei nur aus zwei Zahlen zusammengesetzt — so läßt man z. B. die Zehn entstehen aus der Zusammensetzung von Fünf und Fünf —, so ist diese Auffassungsweise ebensogut, als die Zusammensetzung aus sechs und vier. Die eigentümliche Natur der Zehn hängt nicht von einer dieser beiden Weisen mehr ab als von der anderen. Insofern sie aber eine Zehn ist, bildet sie ein einziges[1]) Wesen. Es ist nun aber unmöglich, daß ihre Wesenheit eine einzige sei (da es viele, gleichrichtige Definition derselben gibt). Ihre Wesenheit, insofern sie eine einzige ist, können nicht viele verschiedene Definitionen bezeichnen. Wenn sich daher die Sache so verhält, dann wird die Definition der Zehn weder durch diese, noch durch jene Bestimmung gegeben, sondern durch das, was wir früher gesagt haben (indem wir sie als „Summe“ definierten). Wenn dieses nun zutrifft, dann ist ihr die Zusammensetzung aus fünf und fünf, sechs und vier und drei und sieben eigen nach Art eines notwendigen Akzidens und einer Konsequenz (aus dem Wesen, also wie propria). Daher sind diese Bestimmungen nur deskriptive Definitionen, indem deine Begriffsbestimmung: die Zehn sei zusammengesetzt aus einer Fünf als notwendige Ergänzung die Definition der Fünf verlangt. Alle diese Bestimmungen lösen sich daher in die Einheiten auf. Deiner Ausdrucksweise: die Zehn bestehe aus fünf und fünf bezeichnet dann also dasselbe wie: sie sei drei und sieben, oder acht und zwei,

---

[1]) Es kann also auch nur eine einzige, vollständig adaequate Definition dieses Wesens geben.

indem man nämlich (unter diesen Zahlen) die Einheiten versteht (nicht die Wesensformen, die die einzelnen Zahlen von einander unterscheiden).

Betrachtest du aber die Wesensform von 5 und 5, und 3 und 7, dann ist dies eine andere Betrachtungsweise als die erste. Nun aber besitzt ein und dasselbe Wesen nicht reale Wesenheiten, die als Begriffe verschieden sind. Das, was eine Vielheit enthält, sind nur seine notwendigen und zufälligen Akzidenzien. Daher sagte der genannte Philosoph: Glaubt nicht, die Sechs sei drei und drei. Die Sechs ist vielmehr eine Sechs nur ein einziges Mal (d. h. sie hat als Sechs nur ein einziges Wesen). Die Betrachtung der Zahl, insofern sie aus Einheiten zusammengesetzt ist, gehört jedoch zu dem, was für die Einbildung und die Erklärung Schwierigkeiten bereitet und aus diesem Grunde nimmt man seine Zuflucht zu den Beschreibungen.[1])

Betreffs der Verhältnisse der Zahl muß weiterhin die Zweiheit[2]) untersucht werden. Einige sagen, die Zweiheit gehöre nicht zu den Zahlen und zwar deshalb, weil die Zweiheit das erste P a a r ist und die Einheit das erste E i n z i g e. Wie nun die Einheit, die das erste Individuum ist, keine Zahl darstellt, so bildet auch die Zwei, die das erste Paar ist, keine Zahl.[3]) Ferner, so führte man als Beweis an, ist die Zahl eine Vielheit, die aus Einheiten zusammengesetzt ist. Die gringste Mehrheit von Einheiten ist aber die Drei. (Daher können also die Eins und die Zwei keine Zahl sein.) Ferner: die Zweiheit muß, wenn sie eine Zahl ist, entweder zusammengesetzt sein, oder nicht. Ist sie nun zusammengesetzt, dann muß sie gemessen (wörtlich:

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1021 a 13: *τὸ ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον*; und 1081 b 14: *ἄν τε γὰρ ὦσιν ἀδιάφοραι αἱ μονάδες ἄν τε διαφέρουσαι ἑκάστη ἑκάστης, ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου ἑνὸς προστεθέντος*; und 1044 a 3: *καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναί τι ᾧ εἷς* (die Wesensform), *ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τίνι εἷς, εἴπερ ἐστὶν εἷς.*

[2]) Vgl. Arist., Phys. 220 a 27: *ἐλάχιστος δὲ ἀριθμὸς ὁ μὲν ἁπλῶς ἐστίν ἡ δυάς* und *ὧσθ' ὁμοίως καὶ ὁ χρόνος. ἐλάχιστος γὰρ κατὰ μὲν ἀριθμόν ἐστιν ὁ εἷς ἢ οἱ δύο, κατὰ μέγεθος δ' οὐκ ἔστιν*; und Metaph. 987 a 26: *οὐ ταὐτὸν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι.*

[3]) Die Prinzipien der Zahlen lassen die Zahlen enstehen, ohne selbst Zahlen zu sein. Die Zusammensetzungen dieser *ἀρχαί* ergeben erst die Zahlen.

gezählt)[1] werden durch etwas anderes als die Einheit. Wenn sie aber eine erste Zahl ist (die nicht aus anderen Zahlen zusammengesetzt wird), dann hat sie keine Hälfte (sonst wäre die Hälfte die erste Zahl). Die Anhänger der richtigen Lehre beschäftigen sich nicht mit diesen und ähnlichen Auseinandersetzungen; denn die Einheit ist nicht etwa deshalb keine Zahl, weil sie ein Individuum oder ein Paar darstellt, sondern vielmehr deshalb, weil sie keine Teilung in Einheiten zuläßt (also nicht aus Einheiten zusammengesetzt ist). Wenn man daher behauptet, sie (die Zweiheit) sei aus Einheiten zusammengesetzt, so bezeichnet man mit diesem Ausdrucke nicht dasjenige, was die Grammatiker mit dem Worte „Plural" meinen; denn das Kleinste (das den Begriff des Plurals verwirklicht) ist die Drei. Sie kamen zu dieser Ansicht nach vielen Meinungsverschiedenheiten. Die Philosophen (Cod. c.: Mathematiker) verstehen vielmehr unter obigem Ausdrucke das, was mehr oder weniger ist als eins. So hat es die Gewohnheit bestimmt, und es will ihnen nicht in den Sinn kommen, daß kein Paar (von Dingen) existiert, das nicht eine Zahl sei, selbst wenn eine Einheit existiert, die keine Zahl ist. Man verlangt aber nicht von ihnen, daß sie sich eifrig bemühen, ein Paar zu finden, das keine Zahl wäre, selbst wenn sie eine Einheit gefunden haben, die keine Zahl ist. Betreffs der ersten Zahl stellen sie aber nicht die Bedingung, daß sie überhaupt keine Hälfte habe,[2]) sondern keine Hälfte, die selbst Zahl ist. Dies ist die Bedingung der ersten Zahl als solcher. Mit dem Begriffe der „ersten Zahl" bezeichnen sie nur, daß sie nicht aus „Zahlen" zusammengesetzt sei.

Unter Zahl versteht man die Vielheit, in der ebenso wie eine Trennung auch eine Einheit enthalten ist. Daher ist die Zweiheit die erste Zahl und sie stellt die geringste Größe dar innerhalb der Zahlen. Was aber nun die (größte) Menge der Zahlen angeht (über die hinaus keine Zahl mehr möglich wäre) so gibt es keine Grenze in dieser Hinsicht. Die Geringheit der Zwei wird von ihr nicht per se ausgesagt, sondern in Hinsicht[3])

[1]) Der Gedanke ist wohl: ein eigentliches Zählen kann nur dann stattfinden, wenn eine Mehrzahl von Einheiten vorliegt. Die geringste „Mehrzahl" ist aber die Drei.

[2]) Dann wären eins und zwei keine ersten Zahlen.

[3]) Viel und Wenig sind relative Begriffe, selbst für die Zweiheit, die kein multum sein kein hinsichtlich einer geringeren Zahl. Die relative Natur des Wenigseins bleibt trotzdem bestehen.

auf die Zahl. Wenn nun die Zweiheit nicht größer ist als ein beliebiges Ding, so folgt daraus nicht, daß ihre geringe Größe nicht etwa in Beziehung zu einem anderen zu verstehen sei. Dasjenige, dem als Akzidens eine Relation zu einem Dinge zukommt, besitzt damit noch nicht notwendigerweise eine andere Relation zu einem anderen Dinge, — eine Relation die verschieden wäre von der ersten.[1]) Wenn nun irgend ein Gegenstand zwei Relationen zugleich besitzt, die des Wenigseins und die des Vielseins, sodaß er ebenso wie er eine geringe Größe ist in Beziehung auf ein bestimmtes Ding, zu gleicher Zeit ein multum darstellt inbezug auf ein anderes, so ergibt sich daraus noch nicht, daß mit jedem esse paulum das einem Dinge zukommt, zugleich auch ein esse multum verbunden sei.[2]) Ebenso verhält es sich bei folgendem. Wenn jemand Herrscher oder Beherrschter ist (nach zwei verschiedenen Hinsichten), so folgt daraus durchaus nicht notwendig, daß keiner ausschließlich Herrscher sei (ohne auch Beherrschter zu sein), oder: wenn etwas Genus und Art ist (hinsichtlich der untergeordneten Art und des Genus), so folgt daraus noch nicht, daß das Ding nicht auch ausschließlich Genus sein kann. Die geringe Quantität wird daher nicht deshalb zu einer solchen, weil mit ihr (zu gleicher Zeit) auch ein Ding in Beziehung steht, im Vergleich mit dem die geringe Quantität eine Vielheit bedeutet. Vielmehr ist das Wenige ein solches, auf Grund des Dinges, welches in Beziehung zu dem Wenigen eine Vielheit darstellt.

Daher ist die Zweiheit die geringste Größe. Ihr esse paulum ist zu verstehen in Beziehung auf jede beliebige Zahl; denn sie ist kleiner als jede beliebige Zahl. Ihr esse minimum besteht darin, daß sie im Vergleiche mit keiner Zahl eine Vielheit ist. Wenn also die Zweiheit nicht an einem anderen Dinge (gemessen wird), dann hat sie nicht den Charakter des esse paulum.

Die Vielheit enthält zwei Begriffe. Der eine (der des Vielseins) besagt, daß der Gegenstand, der als multum bezeichnet wird, aus mehr als einer Einheit besteht. Dieser Begriff besteht in keiner Weise aus einer Beziehung zu einem

---

[1]) Cod. a Gl.: „im Bereiche der Zahlen".

[2]) Das esse paulum bedingt also nicht notwendig, daß dieselbe Zahl auch ein multum sei. Beide Relationen sind nicht notwendig korrelativ.

anderen. Der zweite Begriff (der des Größerseins) besagt, daß in der Vielheit aller das vorhanden ist, was ein anderes Ding besitzt und dazu noch mehr. Dieser Begriff besteht in einer Relation. Ebenso verhält sich die Größe, die Länge und die Breite. Faßt man daher die Vielheit allgemein, so steht sie der Einheit gegenüber in der Weise, wie ein Ding dem ersten Prinzipe gegenübersteht, das das Maß des Dinges bestimmt. Die andere Vielheit steht der geringen Menge gegenüber nach der Weise des Relativen. Es besteht aber nun kein (konträrer) Gegensatz zwischen der Einheit und der Vielheit in irgend welcher Weise. Wie sollte dies auch der Fall sein! Die Einheit verleiht ja der Vielheit ihren Bestand! Betreffs dieses Problemes müssen wir die Darlegungen (nunmehr) ausführen.

Sechstes Kapitel.

Die Opposition zwischen dem Einen und Vielen.

Es ist nun unsere Aufgabe, zu betrachten, wie das Viele und das Eine in Opposition stehen. Die Opposition zweier Dinge ist nach unserer Auffassung eine vierfache.[1] Wir haben dieses bereits auseinandergesetzt[2] und werden es auch fernerhin[3] erklären. Die Opposition hat ihrem Wesen[4] nach zur Folge, daß ihre Arten diese Anzahl (vier) bilden. Zu ihnen gehört die Kontrarietät. Die Opposition des Einen und Vielen kann aber nicht zu dieser Gruppe gehören; denn die Einheit verleiht der Vielheit das Bestehen. Von den konträren Gegensätzen verleiht aber das Eine dem Entgegengesetzten nicht das Bestehen. Es zerstört und vernichtet dasselbe vielmehr.

Man könnte dagegen einwenden: die Einheit und Vielheit haben dieses Verhältnis zueinander (das der Kontrarietät); denn man ist nicht genötigt zu behaupten, das eine Kontrarium vernichte das andere in irgendwelcher Weise (d. h. in jedem Falle).

---

[1]) Vgl. Arist., Kat. 11 b 17: *λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρός τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς στέρησις καὶ ἕξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις.*

[2]) Vgl. Logik II. Teil, VII, bes. Kap. 1 und 3.

[3]) Vgl. Metaph. VII, 1.

[4]) Wörtl.: „der Wesensform nach“ Cod. c Gl.: d. h. „der realen Wesenheit der Opposition nach“.

Man muß vielmehr sagen: das eine Kontrarium hebt das andere nur dadurch auf, daß es sich „niederläßt“ in dem Substrate des zweiten (das erste wird also verdrängt, während das Substrat, die Materie, dieselbe bleibt). Die Natur der Einheit ist aber ebenfalls so beschaffen. Sie hebt die Vielheit dadurch auf, daß sie in das Substrat eintritt, das der Vielheit zukam. In diesem Sinne wurde bereits die Möglichkeit zugegeben, daß dem Substrate sowohl die Vielheit als auch die Einheit nach Art der Akzidens zukommen kann.

Wir antworten also (auf die Schwierigkeit) dieses Objizienten: Ebenso wie die Vielheit nur durch die Einheit zustande kommt, so wird sie auch nur durch das Aufhören ihrer Einheiten vernichtet. Durch sie selbst (und in sich selbst allein) wird die Vielheit nicht in ursprünglicher Weise (primo et per se) vernichtet. Den Einheiten, aus denen die Vielheit besteht, stößt es vielmehr in erster Linie zu, daß sie aufgehoben werden. Dann trifft es in zweiter Linie die Vielheit, daß sie zugleich vernichtet wird auf Grund dessen, daß die Einheiten der Vielheit ihre Existenz verlieren. Vernichtet also die Einheit die Vielheit, so vernichtet sie dieselbe nicht in erster Linie (primo et per se), sondern zuerst vernichtet sie vielmehr die einzelnen Individua, die die Vielheit besitzen, so daß sie ihre Existenz als aktuelle Vielheit verliert und zu einer potentiellen Vielheit wird (die zu gleicher Zeit aktuell eine Einheit ist). Dann existiert folglich die Vielheit nicht mehr. Die Einheit vernichtet also in erster Linie (direkt) nur die andere Einheit. Dies vollzieht sich aber in der Weise, daß sie die Einheit nicht in der Weise vernichtet, wie z. B. die Hitze die Kälte; denn die Einheit steht der Einheit nicht als Kontrarium gegenüber, (wie es der Fall ist bei der Hitze gegenüber der Kälte). (Die Einheit vernichtet vielmehr eine andere Einheit), indem auf diese Einheiten eine vernichtende Ursache wirkt, so daß aus ihr diese Einheit (der Summe, in der also die vielen Einheiten als selbständige vernichtet und zu einem Ganzen zusammengefaßt werden) entsteht.

Ebenso verhält es sich, wenn Flächen ihre Existenz verlieren.[1]) Wenn daher auf Grund[2]) dieser Aufeinanderfolge, die in

---

[1]) Eine Fläche vernichtet nicht etwa eine andere; sondern eine gemeinsame Ursache fügt viele Flächen zusammen, sodaß eine große Fläche entsteht.

[2]) Dieser Grund ist für sich allein nicht ausreichend. Nach ihm müßten auch zwei Einheiten im Verhältnisse der Kontrarietät stehen.

(ein und) demselben Substrate stattfindet, sich ergibt, daß die Einheit das Kontrarium der Vielheit sei, dann ist es noch eher richtig, daß die Einheit das Kontrarium der Einheit sei (denn eine Einheit folgt auf die andere in demselben Substrate und zwar in nach höherem Maße als die Vielheit). Ferner (die Einheit vernichtet eine andere), indem die Einheit nicht die andere Einheit vernichtet in der Weise, wie die Hitze die Kälte; denn die hinzukommende Einheit, (die aus der Vielheit eine Einheit herstellt) vernichtet die ursprüngliche Einheit (der Teile). Dann entfernt sie die ursprüngliche Einheit von dem Substrate, das nicht numerisch dasselbe Substrat für die andere Einheit (die die Summe herstellt) ist.[1]) Vielmehr verhält sich die andere Einheit so, daß man denkt, das Substrat der ersten sei ein Teil ihres Substrates. Die Vielheit wird also von dieser Einheit nicht (primo et per se) in erster Linie vernichtet. (Die Vielheit ist daher kein Kontrarium der Einheit, wenn auch beide in demselben Substrate aufeinander folgen.) Vielmehr genügt es nicht, damit zwei Dinge in dem Verhältnisse der Kontrarietät seien, daß das Substrat ein und dasselbe sei, in welchem die Kontraria sich abwechseln. Es ist vielmehr erforderlich, daß gleichzeitig mit dieser Aufeinanderfolge die Naturen sich gegenseitig aufheben und abstoßen (wie die beiden extremsten Spezies eines Genus). In der Natur eines der beiden Kontraria kann es nicht liegen, daß es durch das andere sein Bestehen erlangt. Dies ist ausgeschlossen, weil es seinem innersten Wesen nach von dem anderen verschieden ist. Ferner ist es für Kontraria erforderlich, daß das eine das andere primo und per se ausschließe.

Dagegen (daß Einheit und Vielheit Kontraria sind) könnte jemand vorbringen: das Substrat des Einen und des Vielen ist nicht ein und dasselbe. (Dies ist eine Objektion gegen die aufaufgestellte Ansicht); denn es ist conditio sine qua non) für zwei Kontraria, daß beide[2]) numerisch ein und dasselbe Substrat haben. Nun aber besitzt eine individuelle Einheit und eine bestimmte Vielheit nicht numerisch sondern nur spezifisch ein und

[1]) Das Substrat der ersten Einheit sind die Teile des Substrates der zweiten, der Summe. Dieses zweite Substrat enthielt noch keine Einheit, weil noch keine Summe bestand.

[2]) Wörtl.: „zwei von ihnen".

dasselbe Substrat. Wie könnte auch das Substrat der Vielheit und der Einheit numerisch eins sein!

Aus dem, was früher erklärt wurde, mußt du das eigentliche Wesen dieser Verhältnisse, ihr innerstes Sein, ihre Zustände und Akzidenzien erkennen. Dann ist es dir evident und einleuchtend, daß die Opposition, die zwischen dem Einen und dem Vielen ist, keine Opposition des Konträren sein kann. Daher wollen wir nun erwägen, ob der zwischen ihnen stattfindende Gegensatz, der der Wesensform und der Privation[1]) sei. In diesem Sinne behaupten wir: zuallererst ist es erforderlich, daß die Privation, das eine der beiden Opposita, die Privation eines solchen Dinges sei, das dem Substrate (des Gegenstandes) oder seiner Art, oder seinem Genus zukommt. (Sie ist also nicht ein absolutes Nichts, sondern nur ein relatives), wie du es früher[2]) betreffs der Privation kennen gelernt hast. Du must also einen modus denken, nach dem die Einheit die Privation der Vielheit wird. Sie muß in einem Substrate stattfinden, das seiner Art nach eine Vielheit bilden sollte. Ferner liegt es dir ob, einen anderen modus zu finden, nach dem die Vielheit die Privation der Einheit wird und zwar in solchen Dingen, die sich naturgemäß als Einheit darstellen.[3]) Die Wahrheit ist jedoch: es ist nicht möglich, daß zwei Dinge sich so verhalten, daß jedes von beiden, Privation und zugleich Position (habitus) in Beziehung zum anderen sei. Die Position (ἕξις) beider (die ein Glied der beiden Opposita bildet) ist vielmehr das in sich begrifflich Faßbare und das durch sich selbst Bestehende. Die Privation besteht sodann darin, daß jenes Ding, das durch sich selbst begrifflich faßbar ist und durch sich besteht, nicht real ist. Dasjenige also, das seiner Natur zufolge da sein muß, kann nur gedacht und definiert werden durch das „Positive", (wörtlich das habere). Viele von den früheren Philosophen bezeichneten diese Art der Opposition als die der Privation und Position und

---

[1]) Aristoteles bezeichnet diese Art als *ἀντικεῖσθαι ὡς στέρησις καὶ ἕξις*, und daher wird sie von den muslimschen Philosophen gewöhnlich als die Opposition des habitus und der privatio bezeichnet. Avicenna wählt hier den Ausdruck „Form", weil es sich um die Einheit handelt, die die Form der Summe ist.

[2]) Logik II. Teil VII, 1 f.; III. Teil I, 10; II, 1; IV. Teil I, 5; Metaph. I, 5.

[3]) Wenn nicht dasjenige in Wegfall kommt, das naturgemäß dasein müßte, dann findet keine eigentliche Privation statt.

bestimmten diese als die erste Opposition (die das Fundament der übrigen bildet). Unter den Begriff der Position[1]) rechneten sie die Wesensform, das Gute, das Individuum, das Eine, die Grenze, die rechte Seite, das Feuer, das Ruhende, das Gerade, das Quadrat, das Wissen und das Männliche. In den Bereich der Privation setzten sie die Opposita aller dieser Begriffe wie das Schlechte, das Paar, die Vielheit, das Unendliche, die linke Seite, die Finsternis, das sich Bewegende, das Ungerade, das Rechteck, (das in die Länge Ausgedehnte), die wahrscheinliche Meinung und das Weibliche.

Wir unsererseits finden eine große Schwierigkeit darin, das Positive (das habere) als Einheit zu fassen und die Vielheit als Privation (der Einheit.) Der erste Grund dafür ist, daß wir die Einheit definieren als die Unteilbarkeit oder die Privation des aktuellen Teiles[2]) (indem sie potentielle Teile zuläßt). Die Teilbarkeit und das Besitzen von Teilen verwenden wir dann in dem Begriffe der Vielheit. Wir haben bereits (III. Kap. 2. u. 3) erwähnt, wie es sich damit verhält (Es handelt sich nicht um eine eigentliche Definition, sondern um eine Beschreibung). Der zweite Grund dafür ist, daß die Einheit in der Vielheit existiert und ihr das Bestehen verleiht. Wie kann aber das Wesen des Positiven (der Einheit) im Privativen (der Vielheit) vorhanden sein, so daß die Privation aus positiven Bestandteilen (auch Positionen), die sich zu einem Ganzen vereinigen, zusammengesetzt wäre.

Ebenso liegen die Verhältnisse, wenn das Positive die Vielheit ist.[3]) Wie kann in diesem Falle die Zusammensetzung des Positiven (der Vielheit) aus den Privationen der positiven Bestandteile vor sich gehen. Daher kann also die Opposition, die zwischen beiden (dem Vielen und dem Einen) stattfindet, nicht die der Privation und Position sein. Weil nun dieses nicht möglich ist, so darf man ebensowenig sagen: die Opposition beider sei die der Kontradiktion.[4]) Denn die Kontradiktion, die in den

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1022 b 4: *ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις.*

[2]) Die Einheit wird also als eine Art der Privation definiert. Dann kann sie ihrem Wesen nach keine Position sein, noch die Vielheit eine Privation der Einheit.

[3]) Cod. c Gl.: „und die Einheit die Privation".

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. die Verneinung und Bejahung" *ἀντικεῖσθαι ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις.*

Worten[1]) liegt (die logische), stimmt nicht überein mit diesem Begriffe des Einen und des Vielen. Die Kontradiktion aber, die in den realen Dingen existiert, gehört zu der Gruppe (wörtlich: dem Genus) der Opposition der Privation und Position. Ja die Kontradiktion in den Dingen der Außenwelt ist sogar eben diese Opposition selbst. Denn an Stelle der Affirmation (im kontradiktorischen Gegensatze) tritt die Position und an Stelle der Negation die Privation. In allen diesen befindet sich derselbe Widerspruch, der in dem vorhanden ist, was wir bereits verhandelt haben.[2])

Daher wollen wir nun betrachten, ob die Opposition beider (des Einen und Vielen) die des Relativen sei. In diesem Sinne lehren wir: man kann nicht behaupten, daß zwischen der Einheit und Vielheit auf Grund ihres Wesens die Opposition der Relation statthabe. Der Grund dafür ist der, daß die Vielheit nach ihrem Wesen nicht ausschließlich in Beziehung zur Einheit gedacht werde, so daß sie nur deshalb eine Vielheit wäre, weil zugleich bei ihr[3]) eine Einheit vorhanden ist. Dies ist richtig selbst wenn sie nur zu einer Vielheit wird auf Grund der Einheit.[4]) In den Büchern der Logik[5]) hast du den Unterschied bereits kennen gelernt, der besteht zwischen dem, was nur durch ein Ding vorhanden ist, und dem, dessen Wesenheit nur in Beziehung zu einem anderen Dinge ausgesagt wird (d. h. zwischen dem wesentlichen Bestandteile, z. B. der causa formalis oder materialis des Dinges und dem Terminus der Relation). Die Vielheit erfordert es vielmehr, daß man sie nur denkt und versteht als aus der Einheit entstanden; denn sie ist in sich betrachtet die Wirkung der Einheit. Der Begriff des esse causatum ist aber verschieden von dem des esse multum. Nun kommt es der Relation zu, daß sie ausschließlich und insofern sie Relation ist, verursacht wird.[6]) Dieser Umstand aber,

---

[1]) Cod. c Gl.: d. h. den Urteilen.

[2]) Vielheit und Einheit können nicht als kontradiktorische Gegensätze bezeichnet werden; denn diese sind in ordine ontologico identisch mit dem Gegensatze: „habitus und privatio".

[3]) Cod. c Gl.: „wie auch in der Relation".

[4]) Die Vielheit ist die Wiederholung der Einheit.

[5]) Logik II. Teil IV, 5.

[6]) Das esse causatum ist für die Relation wesentlich, für die Vielheit akzidentell. Die Relation wird durch das fundamentum relationis und die Termini hervorgebracht.

verursacht zu sein, haftet der Vielheit (nur) nach Art des notwendigen Akzidens an. Er bildet nicht ihr Wesen selbst (wie in der Relation). Ein weiterer Grund ist der: gehörte die Opposition des Einen und Vielen in den Begriff der Relation, dann wäre, wie man sich ausdrückt,[1] die Wesenheit des Vielen nur real durch die Beziehung zur Einheit. Die Wesenheit der Einheit als solcher würde dann ausschließlich ausgesagt in der Beziehung zur Vielheit (wie die Vaterschaft nur prädiziert wird in Beziehung zum Sohne), nach dem Grundsatze, daß die Termini der Relation konvertiert werden können.[2] Dann wären ferner keide korrelativ in der realen Existenz, insofern diese eine Einheit und jene eine Vielheit ist. Die Tatsache verhält sich aber anders.

Da diese Verhältnisse dir nun klar geworden sind, so ist es angebracht, festzustellen, daß im Wesen[3] der Einheit und Vielheit keine Art der Opposition besteht. Jedoch haftet ihnen eine Opposition (als Akzidens) an, die darin liegt, daß die Einheit, insofern sie ein Maß ist, der Vielheit gegenübersteht, insofern diese das Gemessene ist. Nun aber ist der Umstand, daß ein Ding eine Einheit ist, und der Umstand, daß es ein Maß ist, durchaus nicht ein und dasselbe. Es besteht vielmehr zwischen ihnen ein Unterschied. Der Einheit kommt es wie ein Akzidens zu, daß sie ein Maß ist, wie es ihr ebenfalls akzidentell zukommt, daß sie Ursache ist. Den (übrigen) Dingen ist es sodann in zweiter Linie auf Grund der Einheit, die sich in ihnen befindet, akzidentell eigen, daß sie Maße sind. Jedoch ist das Eine jedes Dinges und sein Maß von demselben Genus.[4] Daher ist also das Eine (die Einheit als Maß) für die Längen-

---

[1]) Vgl. Arist., Kat. 6 a 36: *Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* Vgl. Thomas, Sum. theol. I 13, 7 c: Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique, sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum und die scholastische Definition (Goudin) relatio est ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata.

[2]) Vgl. Arist., Top. 149 b 12: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐπειδὴ αντιστρέφει πάντα τὰ πρός τι.* Der Begriff des einen Relativums ist zu der Erklärung des anderen notwendig.

[3]) Cod. c Gl.: „Sie besteht vielmehr per accidens“.

[4]) Maß und Gemessenes müssen zu derselben Art gehören.

dimensionen eine Länge, für die Breitendimensionen eine Breite, für die stereometrischen Gebilde eine stereometrische Einheit, für die Zeiten (Takte) eine Zeit, für die Bewegungen eine Bewegung, für die Gewichte ein Gewicht, für die der Rede die Einheit des Gesprochenen (Konsonant oder kurzer Vokal), für die Buchstaben ein Buchstabe.

Man ist bestrebt, als die Einheit in der Kategorie eines jeden Dinges das Kleinste zu nehmen, damit die überschüssige Größe (das Inkommensurabele, der Rest) in dieser Kategorie möglichst klein werde. Daher sind einige Dinge von Natur als Einheiten gekennzeichnet[1]) z. B. eine Nuß und eine Melone. In anderen wird eine Einheit nach Übereinkunft (θέσει) angenommen. Alles, was größer ist als diese Einheit, wird als „größer als das Eine" bezeichnet; alles, was geringer ist als diese, gilt nicht als Einheit. Das Eine ist vielmehr dieses angenommene Maß in seiner Vollkommenheit.[2]) Diese Einheit wird aus den am meisten sinnfälligen dieser Art genommen, (weil die Einheit des Maßes per se bekannt sein muß). In diesem Sinne ist die Einheit der Länge die Spanne, die der Breite die Spanne im Quadrat, die der Körper die Spanne zur dritten Potenz, die der Bewegungen eine festgesetzte und bekannte Bewegung. Es existiert nun keine andere Bewegung, die allen Dingen gemeinsam wäre und diese Eigenschaft besäße, als die durch die Natur festgesetzten Bewegungen und vor allem diejenigen, die keine Unregelmäßigkeiten aufweisen, sondern sich immer gleichförmig „ausdehnen" und ein und dieselben bleiben in jeder bestimmten Lage. Es ist besonders diejenige Bewegung, die die kleinste Ausdehnung hat. Die kleinste „Ausdehnung" in der Bewegung hat diejenige, die die kürzeste Zeit dauert. Diese aber ist die außerordentlich schnelle Bewegung des Himmels, deren Maß festbestimmt ist; denn die kreisförmige Bewegung kann keinen Zuwachs erhalten, noch auch von dem Maße, dessen Kleinheit bekannt ist, verlieren, weil sie mit Schnelligkeit immer wieder zurückkehrt. Ihr Wiederentstehen wird nicht für eine gewisse (fernliegende) Zeit erwartet; sondern an jedem Tage und jeder Nacht vollendet sich ein Umlauf, der dem (sinnlich

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. angenommen".

[2]) Es ist das Maß nach beiden Seiten hin, nach dem Zuviel und Zuwenig. Nach ihm werden die Dinge als groß und klein bezeichnet.

wahrnehmbaren) Wirklichen nahesteht, leicht umgrenzt und experimentell festgestellt werden kann durch die Bewegungen der Stunden. Daher ist die Bewegung einer einzigen Stunde (15 Grad, ein halbes Sternbild), z. B. das Maß für (alle) Bewegungen. Ebenso ist ihre Zeit (60 Minuten) das Maß aller Zeiten.

Betreffs der Bewegungen setzt man vielfach eine bestimmte Bewegung nach Maßgabe des zurückgelegten Raumes fest (z. B. eine Strecke Weges); jedoch ist diese Festsetzung nicht gebräuchlich, noch auch real existierend, so wie man sie zuerst annahm. (Sie bietet die Möglichkeit willkürlicher Veränderungen.) Betreffs der Gewichte setzt man ebenfalls eine Einheit fest, nämlich eine Drachme und einen Denar, für die Intervalle der Musik die Takte, die einviertel Klang ausmachen, oder andere, kleine Intervalle, für den Laut (das gesprochene Wort) den Konsonant mit kurzem Vokale, oder den vokallosen Konsonant, oder den Konsonant, der eine kurze Silbe schließt, z. B. „jasîl". Jedes einzelne dieser festgesetzten Maße muß nicht notwendig in der Wirklichkeit vorkommen, sondern manchmal existiert es (nur) in der Annahme. Die Einheit kann aus jeder Kategorie von Dingen genommen werden, die bald geringer, bald größer sind als das Angenommene. Wenn nun in diesen Dingen eine festgesetzte Einheit besteht, so ist es also trotzdem nicht erforderlich, daß mit dieser alles gemessen werde, was zu jener Kategorie gehört; denn das andere (der andere Teil der zumessenden Gegenstände) ist möglicherweise verschieden von allem, was mit ihm (dem Maße) zuerst[1]) gemessen wurde. So kann also eine Linie verschieden[2]) sein von der anderen, eine Fläche von der anderen und ein Körper ebenso von dem anderen. Wenn nun die Linie, die Fläche und der Körper verschieden sind von ihresgleichen, so ist ebenfalls manchmal die Bewegung verschieden von ihresgleichen. Dann aber ist auch die Zeit und das Gewicht verschieden von anderen Zeiten und Gewichten, und ferner kann von diesem ersten, das von jenem verschieden ist, wiederum ein anderes (ein drittes) verschieden sein.

---

[1]) Das einheitliche Maß mißt dann in erster Linie (per se) den ihm homogenen Teil des zu Messenden, in zweiter Linie d. h. in indirekter Weise, per accidens, den nicht homogenen.

[2]) Cod. c Gl.: „wie z. B. die gerade und krumme (wohl = sphärische) Linie.

Alle diese Verhältnisse hast du bereits in der Mathematik [1]) kennen gelernt. Wenn dieses sich nun so verhält, dann sind also die Einheiten, die für jede Kategorie dieser Vielheit (der Weltdinge) festgesetzt werden, *reale*. Sie sind nahezu unendlich viele. Wenn aber hier (in den zumessenden Dingen) eine Einheit besteht, die für die Maßbestimmung jedes Dinges paßt, dann existieren also Dinge, die nahezu unendlich sind, und diese sollen durch jenes Maß gemessen werden. Da nun durch das Maß das Gemessene bekannt wird, gelten die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung wie Maße für die Dinge; denn letztere werden durch die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung erkannt.

Einige [2]) behaupten, der Mensch ist das Maß aller Dinge; denn er besitzt sinnliche Wahrnehmung und Wissenschaft. Durch beide erkennt er alle Dinge. Nun aber trifft es eher zu, daß die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung durch das Gewußte und das wahrgenommene Objekt gemessen *werden*, und daß also jenes (das Objekt) das Prinzip ist für dieses (die Erkenntnis). Es trifft sich jedoch vielfach, daß das Maß selbst wiederum durch das Gemessene gemessen wird. [3])

In dieser Weise müssen wir uns also die Art des Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit vorstellen. Manchmal tritt betreffs des Größeren und Kleineren die Schwierigkeit auf, in welcher Weise sie sich einander und dem Gleichmaße (der Mitte) gegenüberstellen; denn das Gleiche steht mit jeden einzelnen von beiden in Opposition. Das Gleiche und das Größere können beide nur verschieden [4]) sein. Ebenso verhält sich auch das Gleiche und das Kleinere. Das Größere und das Kleinere aber stehen sich, wenn sie in Opposition treten, korrelativ gegenüber, und daher ist dieses größer *inbezug auf* das andere, das kleiner ist. Das Gleiche aber tritt nicht in reziproker Beziehung zu einem von beiden, sondern nur zu dem, das ihm gleich steht (gleich groß ist). Unsere Ansicht ist: es ist nicht erforderlich,

---

[1]) Mathem. IX. Teil.

[2]) Der Ausspruch des Protagoras lautete: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.*

[3]) Dann also kann das Wissen „Maß“ der Dinge sein, obwohl es manchmal und in anderer Hinsicht von den Dingen gemessen wird.

[4]) Die Verschiedenheit ist aber gleichbedeutend mit der Opposition. Cod. d Gl.: „d. h. sie stehen in Opposition“.

daß überall wo ein Größeres und Kleineres existiert, zwischen beiden ein Gleiches real vorhanden sein müsse. An einem anderen Orte [1]) hast du dieses bereits kennen gelernt.

Wenn die Sachlage sich nun so verhält, so ist es natürlich, daß die Opposition des Gleichen primo et per se nicht dem Größeren und dem Kleineren, sondern dem Nichtgleichen gilt, nämlich der Privation der Gleichheit [2]) in einem solchen Substrate, dem seiner Natur nach die Gleichheit zukommen müßte. Es ist nicht die Privation der Gleichheit gemeint in dem Punkte, der Einheit, der Farbe, dem Verstande und beliebig anderen Dingen, die keine Maßbestimmung zulassen, sondern nur in solchen Dingen, die eine Maßbestimmung und eine Quantität besitzen.

Daher steht das Gleiche nur der Privation seiner selbst, d. h. dem Ungleichen gegenüber. Diese kommt jedoch jenen beiden Dingen, dem Größeren und Kleineren nach Art eines Genus zu (unter dem sie zwei Arten bilden). Ich bin nicht der Ansicht, daß sie ein (eigentliches) Genus sei. Die Ungleichheit ist vielmehr Genus in dem Sinne, daß sie jedem einzelnen von beiden notwendig (als proprium) zukommt. Denn das eine von ihnen ist „groß“. Die Größe aber ist ein reales Wesen (ratio), dem diese Privation anhaftet (nicht den Charakter der Gleichheit zu haben). Das andere ist „klein“. Die Kleinheit verhält sich in dieser Hinsicht ebenso.

Siebentes Kapitel.

Die Qualitäten sind Akzidenzien.

So wollen wir nun von den Qualitäten sprechen (nachdem die Quantitäten behandelt sind). Die sinnlich wahrnehmbaren und körperlichen Qualitäten existieren wirklich; darüber herrscht kein Zweifel. Über ihre Existez haben wir bereits an anderen Orten gesprochen [3]) und die entgegenstehenden Ansichten desjenigen widerlegt, der über dieses Problem disputierte. Ein

---

[1]) Logik II. Teil, VII, 1 und 3.

[2]) Die Art der Opposition ist dadurch als die von habitus und privatio gekennzeichnet.

[3]) Logik II. Teil V und VI.

Zweifel besteht betreffs der Qualitäten nur in der Frage, ob sie Akzidenzien sind oder nicht.

Manche Menschen glauben, die Qualitäten seien Substanzen,[1] die sich mit den Körpern vermischen und in sie eindringen. Demzufolge wäre also die Farbe in sich eine Substanz, und die Hitze ebenso und weiter jede einzelne dieser Qualitäten. Nach der Ansicht dieses (Gelehrten) verhalten sie sich so (d. h. wie Substanzen). Es genügt nicht (als Widerlegung seiner Ansicht von seiten der Philosophen) zu zeigen, daß diese Dinge (die Qualitäten) manchmal existieren und manchmal nicht existieren, während das individuelle Ding (die Substanz) in sich selbst besteht und real existiert. Daher führen jene[2] als Beweis ihrer Ansicht an: dieses (d. h. die Qualität) wird nicht vernichtet, sondern (wenn sie aus dem Körper verschwindet z. B. die Feuchtigkeit, wenn der Körper trocken wird) beginnt sie sich allmählich mehr und mehr zu trennen (von dem Substrate) wie z. B. das Wasser, durch welches ein Kleid benetzt wird. (Das Kleid besitzt also die Qualität, feucht zu sein, und verliert dieselbe, die zugleich eine Substanz ist, allmählich); denn nach einer Stunde befindet sich in dem Kleide kein Wasser mehr. Das Kleid aber befindet sich in dem ihm zukommenden Zustande.[3] Auf Grund dieses Vorganges wird aber das Wasser nicht zu einem Akzidens. Vielmehr ist das Wasser eine Substanz, und dieser kommt es zu, sich von einer anderen Substanz zu trennen, mit der sie verbunden war. Manchmal trennt sie sich nun in der Weise, daß während der (unbemerkt vor sich gehenden) Trennung die einzelnen Teile sinnlich nicht wahrgenommen werden, die sich von der Substanz trennen; denn sie trennen sich in Form von Teilchen, die kleiner sind, als daß der Sinn sie wahrnehmen könnte, und zwar in (bestimmten) Intervallen.[4] Andere sagen, der Sinn könne sie wahrnehmen. Es ist nun unsere Aufgabe, darzulegen, daß diese Anschauungen unrichtig sind.

Daher lehren wir: wenn die Qualitäten „Substanzen" sind, dann müssen sie entweder solche Substanzen sein, die selbst

---

[1]) Dies war die Ansicht einiger Muʿtaziliten, z. B. Nazzâms.

[2]) Avicenna verwendet manchmal den Singular, manchmal den Plural, je nachdem er Nazzâm selbst, oder seine Schule im Auge hat.

[3]) Es scheint kein Akzidens verloren zu haben. Eine Substanz, das Wasser, die mit ihm verbunden war, hat sich von ihm getrennt.

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. in nicht kontinuierlicher Weise".

Körper sind, oder Substanzen, die keine Körper sind. Sind die Qualitäten unkörperliche Substanzen, so muß aus ihnen sich entweder ein Körper zusammensetzen lassen — dies aber ist unmöglich, da dasjenige, was keine Teile hat nach Art körperlicher Dimensionen, keinen Körper durch Zusammensetzung entstehen lassen kann — oder es läßt sich aus ihnen kein Körper zusammensetzen. Jedoch die Substanz (d. h. die Qualität) existiert nur durch die Verbindung mit den Körpern und dadurch, daß sie in dieselben eindringt. Daher ist das erste Erfordernis, daß diese Substanzen (die Qualitäten) räumliche Lage besitzen. Nun aber ist jede Substanz, die räumliche Lage besitzt, teilbar.[1]) Dies wurde bereits auseinandergesetzt. Zweitens: jede einzelne dieser Substanzen muß entweder so beschaffen sein, daß sie getrennt von dem Körper existiert, in dem sie sich befindet, oder nicht. Existiert sie nun nicht getrennt von ihm, dann ist ihre Existenz in den Körpern so geartet, daß sie in ihnen wie in Substraten existiert; denn die Qualitäten bestehen in ihnen nicht wie Teile des Ganzen, noch sind sie trennbar von ihnen.[2]) Zugleich ist der Körper, der ihr Substrat ist, als Substanz in sich vollendet. Folglich sind die Qualitäten Akzidenzien. Sie haben nur den Namen von Substanzen (nicht das Wesen solcher), selbst dann, wenn sie sich von ihrem Körper (den Substraten) trennen können. Der zweite Fall besagte, die Qualitäten seien trennbar und von einem Körper zum anderen übertragbar, ohne daß sie eine eigene unkörperliche Existenz hätten, oder sie sind trennbar und besitzen zugleich eine unkörperliche Existenz (als Substanzen). Nehmen wir nun den Fall an, daß die Qualitäten nur dadurch in einen Körper eintreten, daß sie zu einem anderen Körper übergehen. Dann muß jeder Körper, dessen weiße Farbe vernichtet wird, diese weiße Farbe auf einen anderen Körper übertragen, der mit ihm in Berührung steht; oder diese Farbe muß ohne Körper existieren, bis daß sie zu einem entfernten Körper gelangt. Die Farbe ist dann nicht verbunden mit irgend einem Körper in der Zeit, in

---

[1]) Dann sind sie also Körper, was die erste der aufgezählten Möglichkeiten besagte. Zudem ergibt sich, daß als unkörperlich angenommene Dinge teilbar sind.

[2]) Sie haben also die bekannte Natur der Akzidenzien, sind also keine Substanzen. Aristot. Kateg. 1 a 24.

der sie den Zwischenraum (bis zu dem anderen Körper) durcheilt. Was aber nun die Lehre anbetrifft, die Qualitäten seien verborgen (in jedem Körper und brauchten nur durch einen äußeren, homogenen Reiz geweckt zu werden, um in dem anderen Körper in die Erscheinung zu treten,[1]) so haben wir dieses Problem schon abschließend behandelt[2]) und dargetan, daß diese Ansicht unmöglich sei. Die Sachlage verhält sich nun nicht so (wie die Alchemisten behaupten), und daher muß jeder Körper, der einen anderen Körper erhitzt, auf den zweiten von seiner eigenen Hitze etwas übertragen. Der erste Körper also, der einen anderen erhitzt, wird selbst kalt. Diese Art von Übertragung einer Qualität macht es nicht unmöglich, daß die Qualität ein Akzidens sei; denn viele geben betreffs der Akzidenzien selbst (nicht nur der Substanzen) zu, daß diese Art der Übertragung möglich sei, d. h. die Art der Übertragung die in den Teilen des Substrates stattfindet, und die andere, die von einem Substrate auf ein anderes übergeht. Ein reales Ding ist aber nur dann kein Akzidens, wenn es zutrifft, daß es nicht in einem Substrate besteht. Dasjenige aber, das in einem Substrate existiert, kann man in der Hinsicht betrachten, ob es auf ein anderes Substrat übertragen werden kann, ohne daß es sich (bei diesem Vorgange) von beiden Substraten trenne. Dieses Übertragen[3]) ist daher nur dann möglich, wenn es vorher in einem Substrate existierte (also Akzidens war). Ein solches „Übertragen" aber ist überhaupt nicht zutreffend; denn dasjenige, was in irgend einem Substrate existiert, hängt entweder mit seiner Individualität von diesem individuellen Substrate ab, oder nicht. Hängt es nun in seiner individuellen Natur von diesem individuellen Substrate ab, dann kann bekanntlich seine Individualität nur in diesem individuellen Substrate existieren, selbst dann, wenn irgend eine nur äußere[4]) Ursache dasselbe in diesem Substrate hervorgebracht hat. Diese äußere Ursache stellt keinen inneren Bestandteil des Dinges dar, insofern es dieses bestimmte Individuum ist (und daher verhält sie sich zum Dinge akzidentell). Daher kann diese Ursache sich von ihm

---

[1]) Dies ist aus leichterklärlichen Gründen die Lehre der Alchemisten.

[2]) Naturw. IV. Teil.

[3]) Wörtl.: Diese Betrachtungsweise.

[4]) Noch mehr trifft dieses zu, wenn die innere Ursache, die causa formalis, das Akzidens mit einem individuellen Substrate verbindet.

trennen und ebenso die übrigen Ursachen, so daß es, um zu bestehen, nicht dieses Substrates bedarf.[1]) Jene Ursache hört nun auf zu wirken, nicht etwa weil das Ding (das Akzidens) eines anderen Substrates bedürftig wäre;[2]) denn diejenige Ursache, die bewirkt, daß ein Ding keines Substrates bedarf (d. h. ein Substrat verläßt), ist die Privation der Ursache, die bewirkte, daß das Ding (eines Substrates) bedurfte. In sich selbst also erfordert dasselbe (das Akzidens der Qualität) kein Substrat und daher bedeutet das Aufhören jener Ursache nicht dasselbe als die Existenz einer anderen Ursache,[3]) es sei denn daß das Aufhören jener Ursache nur dann möglich ist, wenn diese andere Ursache eingetreten ist. Wenn daher diese Ursache eingetreten ist, hört jene (erste) Ursache auf. Dadurch also wird das Ding (die Qualität) frei von der notwendigen Hinordnung zum ersten Substrate und verlangt das andere Substrat (um diesem zu inhaerieren) und zwar aus zwei Gründen. Der erste ist das Aufhören der ersten Ursache (die die Qualität mit dem ersten Substrate verband); der zweite besteht in der Existenz der zweiten Ursache. Die Summe aller dieser Ursachen sind jedoch Dinge, die außerhalb der Natur des betreffenden Gegenstandes (der Qualität) liegen und deren er nicht bedarf, damit sein „Wesen" zur realen Existenz gelange, wie z. B. jene (individuelle) Farbe. Er bedarf vielmehr dieser Ursachen nur, damit er als „Individuum" in einem Substrate wirklich werde. Daher macht der Umstand, daß das Akzidens eine Farbe ist, und daß es diese individuelle Farbe ist, dasselbe (nach der Annahme) frei von der Hinordnung auf ein Substrat.[4]) Dann aber bewirkt kein Ding (keine äußere Ursache), daß das Akzidens eines Substrates bedürfe. Der Umstand, der das Akzidens befähigte, auf Grund seines inneren

---

[1]) Die Ursache wirkt auf dieses individuelle Substrat nur per accidens ein. Wendet sich ihre Wirkung daher einem anderen Substrate zu, dann gelangt das Akzidens in diesem anderen zur Existenz.

[2]) Dann läge es in der Natur der Qualität begründet, daß sie dieses Substrat verlassen muß, und ferner würde ein Akzidens, die Qualität, auf seine causa efficiens bestimmend einwirken. Zum Verlassen des Substrates ist zudem keine positive Ursache, sondern nur die Privation einer solchen erforderlich.

[3]) Diese andere Ursache sollte die Qualität einem anderen Substrate zuführen.

[4]) Die Annahme besagte, die Qualitäten seien Substanzen und nicht auf Grund ihres innersten Wesens auf ein Substrat hingeordnet.

Reichtums (als Substanz) eines Substrates nicht zu bedürfen, verleiht ihm nicht zugleich dasjenige, das es hinordnet auf das Substrat,[1]) es sei denn, daß der Zustand seines innneren Reichtums und seiner Selbständigkeit (d. h. nach der das Akzidens des Substrates entbehren kann) sich in sein Gegenteil verwandelte. (Dann würde die Qualität eigentliches Akzidens.) Nehmen wir nun den anderen Fall an, daß das esse colorem und esse hunc colorem nicht bewirkt, daß die Qualität des Substrates entbehren kann, und daß es vielmehr bewirkt, daß die Qualität von einem solchen abhängig wird.[2]) Dann ist also dieses Substrat für das Akzidens bestimmt; denn es ist die Wirkung einer Ursache, oder in sich selbst bestimmt.[3]) Das Individualisierte (Bestimmte)[4]) bewirkt nicht irgend ein beliebiges Ding, das der Potenz nach keine Grenzen hätte und in dem ein Teil sich nicht von dem anderen in seiner Eigenart unterschiede (wie in der materia prima).

Man könnte einwenden: wie kann das Eine ein bestimmt individualisiertes Ding[5]) zur Folge haben. Darauf erwidert man: das Eine bewirkt zunächst dasjenige, von dem[6]) es abhängig ist in seiner Existenz. Dadurch bestimmt es auch seine Individualität.[7]) Daher ist diese individuelle Farbe, insofern sie „diese" Farbe ist, entweder selbständig und bedarf keines Substrates, oder sie bedarf eines einzigen Substrates.

Was aber nun die Lehre anbetrifft, daß das Individuum sich in sein Gegenteil (oder ein anderes, mutatio substantialis)

---

[1]) Die Ursache würde das Gegenteil von dem bewirken, was ihr Wesen besagt.

[2]) Dann ist die Qualität keine Substanz mehr.

[3]) Die Natur des Accidens erfordert ein Substrat aus innerer Notwendigkeit oder wegen einer determinierenden Ursache.

[4]) Eine bestimmte Ursache (Qualität und äußere Wirkursache) haben eine bestimmte Wirkung zur Folge. Daraus ergibt sich, daß das Akzidens in einem bestimmten Substrate sein muß. Die Lehre Nazzâms ist also hinfällig.

[5]) Individuum bezeichnet das Einzelding einer spezifisch gleichen Vielheit. Das „Eine" verhält sich indifferent zu dieser Vielheit, indem es eben so gut das eine wie das andere Individuum bewirken kann. In der Ursache liegt also noch nicht die Determination auf dieses Individuum.

[6]) Cod. c Gl.: „dies bezeichnet das Substrat".

[7]) Die Individualität ist also nur indirekt eine Wirkung der „einen" Ursache. Sie entsteht aus dem Zusammentreten von formellem und aufnehmendem Prinzipe.

verwandeln könne, so ergibt sich, daraus, daß wir sie erwähnt haben, die Pflicht, dieselbe zu besprechen. Dieser Pflicht müssen wir uns nun entledigen. Die „Veränderung des Individuums" bezeichnet nach unserer Terminologie nicht, daß dieses Eine zunichte werde und das Andere zur Existenz gelange, ohne daß von dem Ersten irgend etwas (die Materie) in das Zweite eindränge. Wenn nun dieses sich so verhält durch Vermittlung der räumlichen Übertragung, dann ist also der erste Gegenstand zunichte und der zweite wirklich geworden, ohne daß aber der erste zum zweiten geworden wäre.[1]) Unter „Veränderung (des Individuums)" verstehen wir vielmehr nur, daß das Subjekt, das mit der ersten Eigenschaft behaftet war, mit der zweiten behaftet wird. Dieser Vorgang verläuft also so, daß von dem ersten Gegenstande etwas Reales in dem zweiten bestehen bleibt, und daher ist der zweite zusammengesetzt aus einer Materie und einem Etwas (der Form), das in dieser Materie sich befindet. Wenn dieses nun betreffs unseres Problemes z. B. die Eigenschaft der Farbe ist, so existiert also in der Farbe eine Realität, die vernichtet wird, und eine andere, die bestehen bleibt, und daher ist dasjenige, was zugrunde geht (wenn die Farbe entfernt wird), dasselbe, durch welches das Ding eine Farbe wurde. Dieses ist sogar die Wesenheit der Farbe (also ein in sich unkörperliches Ding) und ist zugleich die Wesensform, die in der Materie existiert, oder das Akzidens. Unsere Diskussion befaßt sich aber mit dieser Form (der Qualität).

Wir wollen nun zu unserem Probleme zurückkehren und lehren: wenn das Akzidens sich von diesen individuellen Substanzen trennen kann[2]) und z. B. als weiße Farbe oder als ein anderes Ding in sich (per se) existiert, dann muß es Gegenstand einer Determination[3]) (d. h. ein materielles Individuum) werden. Sie muß also d i e weiße Farbe werden, die man erkennen kann,[4]) es sei denn, daß das Erkennen unmöglich wird wegen der außerordentlichen Unscheinbarkeit (der Farbe). Sie muß alle

[1]) Cod. c Gl.: „Dies ist einleuchtend". Der erste müßte dann im zweiten existieren.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. von dem Substrate", sodaß es selbst Substanz wird.

[3]) In dem Begriffe der weißen Farbe liegt die Individualität noch nicht ausgedrückt. Sie muß also von außen noch hinzukommen.

[4]) Nur ein materielles Individuum kann man durch sinnliche Wahrnehmung erkennen.

diejenigen Bestimmungen enthalten, die als weiße Farbe bezeichnet werden. Wenn dieses sich so verhält, dann muß das Leere[1]) wirklich sein, so daß das Akzidens im Bereiche des Leeren, nicht im Bereiche der Körperwelt Gegenstand eines Hinweises wird.[2]) Dann muß aber das Akzidens bestimmte Lage und Meßbarkeit besitzen. Es hat also in seinem eignen Wesen eine Ausdehnung, von der nur ein geringer Teil sinnlich wahrnehmbar ist. Denn wir können uns keine weiße Farbe vorstellen, die keine räumliche Lage noch eine Ausdehnung besäße, geschweige denn. daß wir sie sehen könnten. Wenn sie nun eine bestimmte Ausdehnung, eine gewisse Lage und dazu noch die Gestalt[3]) der weißen Farbe besitzt, dann ist sie ein weißer Körper, nicht die weiße Farbe in abstrakter Form. Unter weißer Farbe verstehen wir nämlich diese Form (wörtlich: Gestalt), die der Ausdehnung und dem Volumen des Körpers hinzugefügt wird (die Qualität des Gefärbtseins), auch wenn sie nicht aus allen den Teilen dauernd besteht, von denen die weiße Farbe (wie eine Definition) ausgesagt wird.[4]) Vielmehr verläßt sie diese bestimte Wesensform und wird zu einem körperlosen (wörtlich: einem geistigen) Dinge. Dann also besitzt die weiße Farbe ein Substrat, in dem das Wesen der weißen Farbe wie ein Akzidens existiert. Diese verhält sich wie bekannt (wie ein formelles Prinzip). Es ereignet sich nun, daß diese Farbe ein anderes Mal in einer anderen Wesensform, einer unkörperlichen, existiert. Dasjenige also, was man als weiße Farbe[5]) definierte, hört zuerst auf, zu sein und verliert seine Wesensform. Betreffs der körperlosen, begrifflich faßbaren Substanz haben wir bereits im Früheren gezeigt, daß sie nicht wie d i e s e s Ding (das individuelle Akzidens) ein anderes Mal ihre Seinsart verändern,[6]) räumliche Lage annehmen und mit Körpern verbunden sein kann.

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. der leere Raum".

[2]) Die Qualität kann als Körper kein selbständiges Individuum sein. Avicenna sagt deshalb scherzweise, dieses müßte also in einem erträumten leeren Raume statthaben.

[3]) „Gestalt" bezeichnet hier die akzidentelle Form.

[4]) Die „Form" der weißen Farbe verwirklicht nicht alle Bestimmungen, die zur Definition der konkreten weißen Farbe erforderlich sind.

[5]) d. h. die weiße Farbe als Substanz aufgefaßt, die per se existieren müßte.

[6]) Wörtlich: „übertragen werden". Das „erste Mal" bezeichnet ihre ideale, körperlose Existenz, als ein „reiner Geist", der nicht in einem materiellen Substrate existieren kann.

Andere könnten behaupten, die weiße Farbe sei ein in sich existierendes Ding, das Ausdehnung besitzt. Dann aber muß es zwei verschiedene Existenzarten besitzen: die eine, daß es eine weiße Farbe ist (essentia) und eine andere, daß es Ausdehnung besitzt. Wenn nun seine Ausdehnung numerisch verschieden ist von der Ausdehnung des Körpers, in dem die weiße Farbe sich befindet, und wenn sie in Körpern existiert, in die sie eindringt, dann muß dadurch eine Dimension in die andere eingedrungen sein. Wenn nun die weiße Farbe ein wirklicher Körper ist, der für sich existiert,[1] dann kommen wir zum ersten Falle zurück, daß nämlich dasjenige Wirkliche, das die weiße Farbe darstellt, ein Körper ist, und dieser besitzt die „Eigenschaft" der weißen Farbe. Dann also existiert die weiße Farbe in jenem Körper (wie in einem Subjekte). Jedoch kann sie sich nicht von ihm trennen,[2] noch besteht das Weiße aus der Summe jenes Körpers und der Qualität. Es ist vielmehr ein reales Ding, das jenem Körper inhäriert. Denn die Definition der weißen Farbe und ihre Wesenheit ist nicht das Wesen des langen, breiten und tiefen (d. h. des dreidimensionalen) Körpers.[3] Das Wesen des Langen, Breiten und Tiefen verhält sich vielmehr zur Qualität des süßen Geschmackes, wie es diese Ansicht besagt (d. h. ebenso).[4] Dann also ist die weiße Farbe verbunden mit diesem Dinge und verhält sich zu ihm wie seine „Eigenschaft" (ist also Akzidens).

Dieses ist die Bedeutung unseres Ausspruches: die Eigenschaft ist in dem Subjekte der Eigenschaft und trotzdem (sie inhäriert), kann sie sich nicht von diesem Subjekte (als selbstständige Substanz) trennen. Auch ist sie kein Teil[5] jenes Dinges, das lang und breit und tief ist (also des Körpers). Daher ist also die weiße Farbe und die Hitze ein Akzidens; jedoch sind sie notwendig anhaftende[6] Akzidenzien. Daher ist weiterhin die Diskussion noch über die Lehre zu führen, daß es

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. der sich unterscheidet von anderen".

[2]) In diesem Körper ist sie nicht Akzidens, sondern Wesenheit.

[3]) Das Wesen der Farbe besagt nichts Körperliches.

[4]) Beide, Geschmack und Farbe, wie auch die übrigen Qualitäten, sind Inhärenzien, also keine Substanzen.

[5]) Auf sie paßt also die Definition des Akzidens; s. Arist., Kat. 1 a 24.

[6]) Cod. c Gl.: „d. h. sie sind von dem Substrate nicht trennbar".

zu der Natur des Akzidens[1]) gehöre, von dem Subjekte trennbar zu sein.

Dadurch ist also klar, daß die Qualitäten, die sinnlich wahrnehmbar sind, Akzidenzien darstellen. Dieses ist für die Naturwissenschaften ein vorausgesetztes Prinzip.[2]) Was nun die Dispositionen (des aufnehmenden Subjektes inbezug auf die Eigenschaft)[3]) anbetrifft, so ist ihre Natur einleuchtender (als die der Qualitäten. Sie sind in noch höherem Maße als diese Akzidenzien). Diejenigen Akzidenzien, die der Seele und den Lebewesen anhaften, sind in den Naturwissenschaften[4]) als wirkliche Akzidenzien nachgewiesen worden, die in den Körpern (wie in dem subjectum inhaesionis) existieren. Wir setzten dieses auseinander, als wir von den Zuständen der Seele sprachen.

Achtes Kapitel.

Die Wissenschaft und ihre Natur als Akzidens.

Betreffs der Wissenschaft bleibt ein Zweifel bestehen. Dieser liegt in folgendem: jemand könnte behaupten, die Wissenschaften sind die Wesensformen der realen Dinge, die man in

---

[1]) Das Akzidens kann sich nicht als Substanz von seinem Subjekte trennen. Dies wurde von den Qualitäten bewiesen. Es fragt sich nun noch, ob es sich als Akzidens trennen lasse, um in einem anderen Subjekte Akzidens zu werden. Die christliche Theologie des Mittelalters war durch das Dogma der Transsubstantiation gezwungen ähnliche Lehren über die Natur der Akzidenzien aufzustellen: Thomas Sum. theol. III 77, 1 ad 2. Non est definitio substantiae: „ens per se sine subiecto“; nec definitio accidentis: „ens in subiecto“, sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento (eucharistiae) non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute substante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae und ib. c.

[2]) Für den Metaphysiker wird dasselbe also zum Probleme. Er muß es für den Naturwissenschaftler beweisen. Letzterer nimmt es von dem Metaphysiker als bewiesen an.

[3]) Logik II. Teil, V 3—5.

[4]) Naturw. VI. Teil, I 4 und 5.

den Geist aufnimmt, so daß sie frei sind von der zugehörigen Materie. Diese psychischen Inhalte sind die Wesensformen von Substanzen und Akzidenzien. Wenn nun die Erkenntnisformen der Akzidenzien „Akzidenzien“ sind, wie können da die Erkenntnisformen der Substanzen auch Akzidenzien sein? Die Substanz ist doch für sich selbst Substanz! Die Wesenheit eines Dinges, die eine Substanz ist, kann überhaupt in keinem Substrate existieren, indem zugleich ihre Wesenheit erhalten bliebe.[1]) Dies gilt von ihr, sei es nun, daß sie in Beziehung tritt zu dem Erkennen des Geistes, oder zu der Existenz in der Außenwelt. Darauf erwidern wir: Die Wesenheit der Substanz ist eine Substanz in dem Sinne, daß sie das Wirkliche ist, das in den realen Individuen existiert, ohne in einem Substrate zu sein. Diese Eigenschaft kommt auch der Wesenheit der begrifflich gefaßten Substanzen zu; denn diese sind eine Wesenheit, die ihrer Natur entsprechend in den Individuen existieren muß, ohne in einem Substrate zu sein; d. h. diese Wesenheit ist ein Begriff, der hergenommen ist von einem Dinge, das in den Individuen der Außenwelt existiert, ohne in einem Substrate zu sein. Das nun dieses Ding (als Begriff) im Verstande in derselben Weise (als Substanz) existiere, liegt nicht in seiner Definition, insofern es Substanz ist, d. h. die Definition der Substanz besagt nicht, daß sie auch im Geiste „nicht in einem Substrate“ existiert. Die Definition der Substanz besagt vielmehr, daß sie, sei es nun als begrifflich gefaßte oder nicht als solche, eine Existenz in den Individuen der Außenwelt hat, ohne in einem Substrate zu sein. Wenn man nun dagegen erwidert: „auch der Geist selbst gehört zu den Individuen der Außenwelt“,[2]) so antwortet man: mit dem Begriffe „Individuum“ bezeichnet man ein Ding, von dem, wenn in ihm Substanzialität wirklich (aktuell) geworden ist, die entsprechenden Handlungen und Verhältnisse hervorgehen.[3]) Die Bewegung verhält sich ebenso. Ihr Wesen besagt, daß sie eine Vollendung (eine Aktualität) dessen ist, was in der Möglichkeit (zur Bewegung) besteht.

---

[1]) Sie müßte die Natur des Akzidens annehmen, sobald sie in einem Substrate inhäriert.

[2]) Daher müßte auch in dem Geiste die Substanz so existieren, wie in den Individuen der Außenwelt, d. h. als Substanz — eine contradictio in adiecto.

[3]) Die Substanz ist also hier als erstes Prinzip des Handelns und Wirkens aufgefaßt. Die Scholastik bezeichnete dieses als suppositum.

Im Geiste (der das Wesen der Bewegung erkennt) befindet sich aber keine Bewegung, auf die man diese Bestimmung anwenden könnte. Dann entstände im Verstande die Vollendung dessen, was in der Möglichkeit ist[1]) in bestimmter Hinsicht, und die Wesenheit der Bewegung würde den Verstand in Bewegung[2]) setzen; (das Erkennen der Bewegung erfordert aber nicht, daß die reale Bewegung im Verstande aktuell werde); denn der Begriff, daß ihre Wesenheit mit dieser Form ausgestattet sei, besagt, daß sie eine Wesenheit ist, die in den realen Individuen (also nicht in ordine logico) eine Vollendung dessen bedeutet, was in der Möglichkeit ist. Wenn du nun geistig tätig bist, dann wird diese Wesenheit (die der Bewegung) mit dieser Eigenschaft (des esse spirituale) ausgestattet. Dann ist also die Bewegung im Verstande eine reale Wesenheit, die in den realen Individuen als Aktualität dessen existiert, was in der Möglichkeit ist. Der Umstand also, daß sie in den realen Individuen existiert, und der Umstand, daß sie im Geiste inhäriert, ist ein und dasselbe (inbezug auf den Inhalt, das Wesen); denn in beiden Lagen verhält sie sich in gleicher Weise. In beiden Seinsweisen ist sie nämlich eine Wesenheit, die in den realen Individuen als Aktualität dessen vorhanden ist, was in der Möglichkeit war. Hätten wir gesagt: die Bewegung ist eine Wesenheit, die die Vollendung dessen darstellt, was in der Möglichkeit war — z. B. inbezug auf das „ubi“ gilt dies (Aktuellsein) von jedem Dinge, das sich in dem ubi befindet. Darauf aber wird dieser Inhalt in der Seele nicht in derselben Weise wirklich, — dann wäre die Wesenheit (in der Außenwelt) verschieden (von der im Geiste).

Dieses verhält sich ebenso wie der Einwand: das eigentliche Wesen des Magneten bestehe darin, daß er ein Stein ist, der das Eisen anzieht. Es tritt nun der Fall ein, daß er verbunden ist mit der körperlichen Natur der menschlichen Hand, ohne daß er diese anzieht und ferner: daß er verbunden ist mit der körperlichen Natur des Eisens und dann dieses anzieht. Auf Grund davon kann man aber nicht behaupten, der Magnet besitze ein verschiedenes Wesen, wenn er mit der Hand des

---

[2]) Vgl. Arist., Phys. 201 a 11: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.*

[3]) Cod. c Gl.: „d. h. die Bewegung würde (wenn sie erkannt wird) den Verstand mit dieser Eigenschaft ausstatten“.

Menschen, und wenn er mit dem Eisen verbunden ist. In beiden Lagen ist er vielmehr mit einer und derselben Eigenschaft ausgestattet, nämlich der, daß er ein Stein ist, der seiner Natur entsprechend, das Eisen anzieht. Befindet er sich nun in der Hand, so ist er mit dieser Eigenschaft ausgestattet. Tritt er in Verbindung mit dem Eisen, so besitzt er dieselbe Eigenschaft. Ebenso verhalten sich die Wesenheiten der Dinge im Verstande. Die Bewegung, die im Verstande (als erkannte) wirklich ist, hat dieselbe Eigenschaft (und Wesensbestimmung die ihr auch in der Außenwelt zukommt d. h. daß sie die Aktualität dessen ist, was in potentia war). Sind die Wesenheiten (der Substanzen) im Verstande, dann sind sie also nicht *in* einem Substrate (in dem Sinne, daß sie inhaltlich nicht mehr Substanzen wären. Psychisch sind sind immerhin Akzidenzien).

Es ist als unrichtig erwiesen, daß die Wesenheit dessen, was in den Individuen nicht in einem Substrate existiert (also der Substanz), nicht im Verstande praesent sei. Man könnte einwenden: eure Lehre ist, die Substanz sei dasjenige, dessen Wesenheit überhaupt nicht in einem Substrate sei. Das Wesen der wissenschaftlichen Begriffe habt ihr hingegen als in einem Substrate bestehend bezeichnet. (Dies kann also nicht „Substanz" sein). Darauf antworten wir: wir lehrten früher, die Erkenntnisse befänden sich in *der Welt der Individuen* nicht in einem Substrate. Wenn man nun einwendet: dadurch (daß ihr die Erkenntnisse als *Akzidenzien* bezeichnet) behauptet ihr zugleich, das Wesen der Substanz sei manchmal Akzidens und manchmal Substanz, während ihr zugleich lehrt, daß dieses auszuschließen sei. Darauf antworten wir: unsere Lehre war, das Wesen eines und desselben Dinges könne nicht in den *realen Individuen* manchmal Akzidens und manchmal Substanz sein, so daß es „in den Individuen" manchmal (als Akzidens) eines Substrates bedürfte und manchmal nicht. Wir leugneten aber nicht, daß der Begriff dieser Wesenheit ein Akzidens werde, d. h. daß diese Wesenheit in der Seele vorhanden sei, und zwar nicht als Teil (der Seele, d. h. als Akzidens).

Dagegen könnte man einwenden: folglich ist das Wesen des *aktiven Intellektes* und der getrennten (unkörperlichen) Substanzen in denselben Verhältnissen, so daß dasjenige, was in ihnen von den Weltdingen begrifflich gefaßt wird, ein Akzidens ist; jedoch ist das in ihnen begrifflich Gefaßte nicht von ihrem

Wesen verschieden. Denn sie sind per se begrifflich gedacht (und das, was sie denken, wird identisch mit ihrer Substanz). Darauf erwidern wir: die Sache verhält sich nicht so; denn die Bedeutung des Ausdruckes: die reinen Geister seien per se begrifflich gedacht, bedeutet, daß sie sich selbst erkennen, auch dann, wenn kein anderer sie erkennt.[1] Ferner bedeutet er, daß sie von der Materie und von den Begleiterscheinungen derselben auf Grund ihres Wesens frei sind, nicht etwa nach Art derjenigen Abstraktion, die der Verstand ausführen muß (um ein materielles Objekt zu erkennen). Wir sagen nun: „dieser Begriff, den die reinen Geister von den Weltdingen bilden, ist in jeder Beziehung ihnen identisch oder ähnlich", oder wir sagen: „damit der Begriff von den Weltdingen real existiere,[2] ist nur erforderlich, daß das Wesen der Dinge in der Seele (der himmlischen Substanzen) wirklich sei.[3]" Damit aber sind wir in der Diskussion zurückgeblieben. Der Grund dafür ist der, daß ihr Wesen (das der Geister) von der Materie getrennt ist. Sie selbst werden nicht zu einer Form (Begriff, Erkenntnisform) für die Seele des Menschen.[4] Wäre dies der Fall, dann müßte in jener Seele die Wesensform des (ganzen) Weltalls[5] aktuell sein, und damit hätte sie jedes Ding aktuell erkannt. Dann wäre sie ferner in nur einer einzigen Seele in dieser Weise präsent. Die übrigen Seelen besäßen also nicht aktuell das Ding (als Erkenntnisform) das sie denken;[6] also eine bestimmte Seele beschäftigte sich allein mit diesen Erkenntnissen.

---

[1]) Ist das Objekt dem Geiste präsent, so wird es notwendig erkannt. Das eigene Wesen ist aber den Geistern immer präsent. Folglich erkennen sie sich immer.

[2]) Nach Codd. b, c: „es ist nicht erforderlich, daß der Begriff der Weltdinge als Substanz real existiere. Es ist nur notwendig, daß das Wesen der Dinge in der Seele vorhanden sei.

[3]) Da das Denken und die Fähigkeit des Denkens in den reinen Geistern nicht Akzidens, sondern Substanz ist, so hat der Begriff in ihnen dieselbe Realität wie die Substanz selbst.

[4]) Ihr Erkennen ist wesentlich verschieden von dem der Menschen. Über das letztere aber wollte Avicenna nur handeln. Daher bildet das Vorausgehende eine Abschweifung.

[5]) Jeder himmlische Geist denkt das ganze Weltall. Erkennt also der Mensch einen Geist, dann erschaut er in ihm alle Dinge.

[6]) Der aktive Intellekt könnte sich mit nur einer einzigen menschlichen Seele in der Weise vereinigen, daß er zur Erkenntnisform dieser Seele würde. Nur diese einzige Seele könnte dann Erkenntnisse besitzen. Anders

Wenn man sagt, ein numerisch einziges Ding wird in verschiedenen Materien „Wesensform“ und zwar nicht dadurch, daß es auf diese Materien wirkt, sondern so, daß es, wie es ist, sowohl in diese Materien als auch in jene und noch anderen eingeprägt wird.[1] Dies jedoch ist unmöglich[2] und wird durch die oberflächlichste Betrachtung erkannt. Wir haben bereits diese Beziehung besprochen bei unserer Diskussion über die Seele (Naturw. VI. Teil, V 5—7) und auch später ist es erforderlich, daß wir in die Darlegung dieses Problemes eindringen (VII 2).

Jene Dinge[3] machen also in den denkenden Geistern der Menschen nur die Begriffe ihrer Wesenheiten, nicht ihr reales Wesen selbst aktuell (und bewirken dadurch die Denktätigkeit des Menschen). Sie verhalten sich wie die übrigen Begriffe von den Substanzen, abgesehen von einem Momente. Dies besteht darin, daß jene Begriffe einer vielfachen Abstraktionstätigkeit bedürfen, (wörtlich: losgeschält werden müssen), so daß ein Inhalt (ratio) von ihnen losgelöst wird, der begrifflich faßbar ist. Dieser jedoch (das Erkennen eines unkörperlichen Inhaltes) erfordert nur, daß der Begriff, so wie er ist, existiere.[4] Dann wird derselbe in die Seele eingeprägt. Dies ist dasjenige, von dem wir sagten, es enthalte die Widerlegung des Beweises des Gegners. Eine Begründung dessen, was er behauptet, ist nicht darin[5] enthalten.

Wir behaupten also: diese Begriffe, so werden wir später noch auseinandersetzen, sowohl die naturwissenschaftlichen als auch die mathematischen können nicht als abstrakte durch sich selbst existieren. Sie müssen vielmehr in einer Seele oder einem Verstande inhärieren. Die Begriffe aber, die von unkörperlichen

---

verhält es sich, wenn die Erkenntnisformen aus dem aktiven Intellekte emanieren.

[1]) Dann könnte ein und derselbe Geist sich gleichzeitig mit vielen menschlichen Seelen vereinigen. Es könnten also viele Seelen zugleich Erkenntnisse besitzen.

[2]) Das numerisch Eine kann unmöglich in verschiedenen aufnehmenden Substraten zugleich vorhanden sein. Nur das spezifisch Eine läßt dazu die Möglichkeit offen.

[3]) Cod. d Gl.: d. h. die getrennten Substanzen.

[4]) Er muß also als körperlose Substanz real existieren.

[5]) Es sollte bewiesen werden, daß die Erkenntnisinhalte der Geister Substanzen seien.

Dingen herstammen,[1]) sind durch folgendes bestimmt. Die Seinsweise jener unkörperlichen Substanzen, die getrennt ist von der menschlichen Seele,[2]) ist nicht identisch mit unserem Wissen von ihnen (und von den Weltdingen, deren Archetypen jene Geister sind). Vielmehr ist es erforderlich, daß wir von ihnen eine Einwirkung erleiden. Der Inhalt dieser Einwirkung ist unser Wissen von ihnen. Ebenso verhielte es sich, wenn unkörperliche Wesensformen (der Naturdinge) und unkörperliche mathematische Substanzen existierten. Unser Wissen von ihnen bestände nur in dem, was wir von ihnen als Einwirkung empfingen. Sie selbst (in ihrem eigenen Sein) würden nicht in uns real und in unsere Welt hineinversetzt werden. Die Unrichtigkeit einer solchen Behauptung haben wir bereits an anderen Orten[3]) dargetan. Dasjenige vielmehr, das von jener Welt kommend in uns existiert, sind konsequenterweise nur die Einwirkungen, die jenen Objekten gleichen, und (nur) diese sind unser Wissen (von ihnen). Dieses (unser Wissen) entstände nun dadurch, daß es in unserem Körper (als äußerer Reiz) oder in unseren Seelen wirklich wird. Daß aber die Begriffe nicht in unseren Körpern wirklich werden können, haben wir bereits dargetan. Dann bleibt also noch übrig, daß sie in unseren Seelen aktuell werden. (Ein weiterer Beweis dafür liegt darin), daß die Begriffe Einwirkungen (der Geister des Himmels) auf unsere Seele sind. Die Erkenntnisse sind nicht die individuellen Wesenheiten jener Dinge (der Geister) selbst, noch auch nur Abbilder jener Dinge, die selbständig für sich beständen, nicht in einem körperlichen oder seelischen Substrate (nach Art der platonischen Ideen). Daher wird also dasjenige, das nicht in einem Substrate existiert (die geistigen Substanzen), in seiner Spezies zu einer Vielheit (in den erkennenden Seelen) nicht auf Grund einer mit ihm verbundenen Ursache (d. h. nicht dadurch, daß es in einem materiellen Prinzipe aufgenommen wird wie in den Weltdingen). Daher sind also die Begriffe Akzidenzien der Seele.

---

[1]) Damit sind alle metaphysischen Begriffe bezeichnet.

[2]) Cod. d, c, b: „von uns“.

[3]) Logik V. Teil, I.

Neuntes Kapitel.

Die Qualitäten, die in der Quantität inhärieren. Der Beweis für ihre Existenz.

Dieses Kapitel gehört in die naturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Noch eine einzige Art der Qualitäten ist zur Diskussion übriggeblieben, deren Existenz dargetan und die als Qualität erwiesen werden muß. Diese (im Titel genannten) Qualitäten sind die in den Quantitäten vorhandenen. Die in der (diskreten Quantität) der Zahl vorhandenen verhalten sich wie das Gerade und Ungerade u. s. w. Die Existenz einiger von ihnen ist bereits bekannt. Die Existenz der übrigen wurde in der Arithmetik (III. Summe, III. Teil I) bewiesen.

Daß diese Qualitäten aber Akzidenzien sind, beruht darauf, daß sie abhängig sind von der Zahl und Eigentümlichkeiten derselben bilden. Die Zahl ist nun aber zur Quantität zu rechnen.[1]) Die Existenz derjenigen Qualitäten aber, die den Dimensionen[2]) anhaften, ist durchaus nicht evident. So ist z. B. die Existenz des Kreises und der krummen Linie, der Kugel, des Zylinders und des Kegels — kurz die keines einzigen von diesen einleuchtend. Der Mathematiker kann nun aber nicht ihre Existenz erweisen;[3]) denn die übrigen Dinge (d. h. die übrigen mathematischen Begriffe) sind ihm nur dadurch (in ihrer Realität) evident, daß er die Existenz des Kreises voraussetzt; denn die Existenz des Dreiecks ist nur dann zutreffend, wenn der Kreis existiert. Ebenso verhält sich das Quadrat und die übrigen (planimetrischen) Figuren. Die Kugel aber wird nur dadurch nach mathematischer Methode in ihrer Existenz dargetan, daß man einen Kreis um seine Axe bewegt, wie du es früher gelernt hast.

Der Zylinder kommt dadurch zustande, daß man einen Kreis in einer solchen Bewegung fortbewegt, daß sein Mittel-

---

[1]) Daher sind auch die Qualitäten der Zahl Akzidenzien, weil die Zahl selbst ein Akzidens ist.

[2]) Auf die Erwähnung der diskontinuierlichen Quantität läßt Avicenna die der kontinuierlichen folgen, weil betreffs letzterer die in diesem Kapitel zu lösenden Schwierigkeiten bestehen.

[3]) Er nimmt diese Inhalte als reale an, setzt sie voraus. Für den Metaphysiker werden dieselben zu Problemen.

punkt eine gerade Linie ergibt, auf der er fortschreitet, seine ursprüngliche Richtung einhaltend[1]) und sich geradlinig bewegend. Der Kegel entsteht, wenn man ein rechtwinkliges Dreieck auf einem der beiden Schenkel des rechten Winkels bewegt, indem man den Endpunkt dieser Seite (des rechten Winkels) den Mittelpunkt des Kreises innehalten und den (Endpunkt des) zweiten Schenkels die Peripherie des Kreises beschreiben läßt.

Man leugnet sodann, daß der Kreis real existiere.[2]) Dies ist die Lehre aller, die der Ansicht sind, daß die Körper aus unteilbaren Teilen (den Atomen) zusammengesetzt seien (dann kann in den Körpern kein Kreis bestehen, weil der Kreis eine kontinuierliche Größe ist, die Körper aber, die aus Atomen bestehen, diskontinuierlich sind). Die Existenz des Kreises müssen wir demnach beweisen. Daß er aber ein Akzidens bildet, ist einleuchtend, weil der Kreis notwendig abhängig ist von den Dimensionen; und diese sind Akzidenzien.

Indem wir uns also auf den Standpunkt derjenigen stellen, die lehren: die Dimensionen beständen aus kleinsten, unteilbaren Teilchen, behaupten wir: es ist möglich, auch gegen den Verteidiger dieser Ansicht die Existenz des Kreises nachzuweisen und zwar aus seinen eigenen, ersten Prinzipien. Dann widerlegen wir durch die Existenz des Kreises, die des Atoms, das jener annimmt, und zwar auf folgendem Wege. Nimmt man einen Kreis an, der in sinnlich wahrnehmbaren Körpern besteht, dann bildet er, wie jene annehmen, in Wirklichkeit keinen Kreis. Seine Peripherie ist vielmehr uneben. Ebenso verhält es sich, wenn man in ihm einen Teil annimmt, der der Mittelpunkt sein soll, selbst dann, wenn dieser Teil in Wirklichkeit nicht das Zentrum ist. Nach der Annahme jener ist er aber das sinnlich wahrnehmbare Zentrum, und das als solches angenommene Zentrum ist das Ende einer geraden Linie, die aus kleinsten, unteilbaren Teilchen zusammengesetzt ist (der Radius). Dieses also existiert wirklich, trotzdem man Atome annahm,[3])

---

[1]) Die aufeinanderfolgenden „Lagen“ müssen der ersten parallel sein.

[2]) Damit fällt auch die Realität aller übrigen Figuren.

[3]) Nach den Annahmen des Gegners ist also ein realer Kreis möglich. Um wie viel mehr ist derselbe möglich nach der Annahme der Philosophen von kontinuierlichen Körpern.

Man legt dann das andere Ende der Linie auf ein Atom in der Nähe der Peripherie. Seine räumliche Lage verändert man dann und wählt das Atom, welches in der Nähe des ersten auf der Peripherie liegt, die wir erwähnt [1]) haben. Dann legen wir ihn (den Endpunkt des Radius, der vordem auf dem ersten Teilchen gelegen hatte), auf die Linie, und dadurch kommt er auf den Endpunkt der geraden Linie zu liegen, indem er dieselbe berührt und dem Mittelpunkte des Kreises gegenüber steht.[2]) Fällt nun (das andere Ende der Linie) auf den Mittelpunkt des Kreises, so ist damit das zu Beweisende bewiesen. (Die reale Linie ist der Radius). Ist aber die Linie zu groß oder zu klein, dann kann man sie um die (nötige Anzahl) Atome verlängern und vervollständigen, so daß schließlich kein Atom mehr vorhanden ist, das über die Linie hinausgeht; denn sobald die Linie zu groß ist, macht man sie kleiner; sobald sie zu klein ist, macht man sie größer. Ist sie aber wieder zu klein geworden durch das Wegnehmen, und zu groß geworden durch das Hinzufügen, dann ist die Linie notwendigerweise teilbar. Jedoch hatte man angenommen, sie sei unteilbar.[3]) Nimmt man nun an, man vollzöge die Konstruktion des Kreises in dieser Weise von einem Atome (der Peripherie) zu dem anderen, so wird der Kreis vollständig. Besteht dann in seiner Fläche noch eine Unebenheit infolge der Atome (dann verfährt man wie folgt): können die Atome in eine Öffnung hineingelegt werden (d. h. sind sie nicht größer als die Öffnung), so drängt man dieselben in die Öffnung hinein, damit alle zu tiefen Stellen der Fläche durch dieselben ausgefüllt werden. Trifft es sich aber, daß die Atome nicht in die Öffnung (der Fläche) hineinpassen, dann ist die Öffnung kleiner an Volumen als die Atome. Die Atome sind also teilbar, da dasjenige, was die Öffnung ausfüllt, an Volumen kleiner ist als das Atom. Was sich aber so verhält, ist in sich selbst teilbar. Lassen aber (die überflüssigen Atome) sich nicht in die Öffnungen (der Fläche) hineinlegen, dann entferne man sie von der Oberfläche der Ebene, da man ihrer nicht bedarf (um die Fläche des Kreises herzustellen).

---

[1]) oder: „die wir uns denken". Sie ist noch nicht als real erwiesen.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. über ihm".

[3]) Die Annahme besagte, ein Kreis könne deshalb nicht real sein, weil die Unebenheiten sich nicht durch Teilung beseitigen ließen.

Dagegen könnte jemand erwidern: legt man einmal das Atom des Zentrums auf das der Peripherie, dann kann keine Verbindung weder durch Aneinanderliegen, noch Gegenüberstehen mit dem Mittelpunkte und benachbarten Atomen der Peripherie stattfinden. Dagegen erwidern wir: willst du sagen, du habest alle diese Atome vernichtet und das Atom des Mittelpunktes und das der Peripherie beständen noch und stellst du dann die Frage, ob zwischen beiden eine gerade Linie möglich sei, die mit dieser Linie (dem Radius des Kreises) kongruent wäre? Geben sie dieses nicht zu, dann verlassen sie etwas in sich Evidentes und stürzen sich in andere Schwierigkeiten, nämlich die, daß man bestimmte Punkte annehmen kann (die sich zwischen dem Mitttelpunkte und dem Endpunkte des Radius befinden), durch die die gerade Linie in dem leeren Raume vollendet (kontinuierlich) wird. Den leeren Raum nahmen sie aber (zwischen den Atomen des Körpers) an. Dann also besteht zwischen zwei Atomen im leeren Raume eine gerade Linie. Zwischen zwei anderen Atomen soll sie hingegen nicht bestehen. Dieses aber ist eine Unrichtigkeit, mit der man sich nicht weiter abgibt.

Man könnte schließlich in dieser Weise reden, ohne daß damit unsere Thesis von der Realität des Kreises erschüttert würde; denn wir „verkaufen seinen Verstand um einen geringen Preis". (Wir achten ihn nicht als ebenbürtig.) Es ist nämlich offenbar und denknotwendig, daß (wie wir sehen) zwischen je zwei Atomen eine Gegenüberstellung stattfinden muß, die durch den kleinsten Körper (wörtlich: das „Volle") oder die kleinste Ausdehnung in dem („Vollen") Körper ausgefüllt wird. Wenn jene Philosophen nun die Lehre aufstellten, daß dieses (die Gegenüberstellung) zwar stattfindet, jedoch nur solange, als jene Atome des Körpers real existieren, dann besteht also zwischen jenen Punkten tatsächlich nicht diese Gegenüberstellung, noch können (die Atome) den beiden Endpunkten (der Peripherie und dem Mittelpunkte des Kreises) als Endpunkte einer geraden Linie gegenüberstehen. Dieses aber ist ebenfalls zur Kategorie jenes (des oben genannten Undenkbaren) zu rechnen.

Jene Atome würden, wenn sie real existieren, den Begriff des Gegenübertretens von zwei Punkten anders gestalten, als wenn sie nicht existieren. Alle diese Behauptungen sind unzweifelhaft widerspruchsvoll. Auch die Phantasie, die das Gesetzmäßige angibt in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und was

mit ihnen notwendig in Verbindung steht, wie du weißt, kann sich dieses nicht vorstellen. Denn die Atome, die selbst nicht wiederum teilbar sind, können in Wirklichkeit keinen realen Kreis noch auch eine andere Figur als einen Kreis herstellen. Diese Voraussetzung entspricht vollständig auch den Ansichten der Philosophen, die die Existenz von Atomen annehmen.[1] Existiert nun, wie wir bewiesen haben, der Kreis wirklich, dann sind ebenso wirklich die geometrischen Figuren. Dann ist ferner die Theorie widerlegt, daß die Körper aus Atomen zusammengesetzt seien. Ein weiterer Beweis, der dieses zeigt, ist folgender: jede gerade Linie kann in zwei gleiche[2] Teile geteilt werden, und ein Durchmesser ist nicht gleich der Seite eines Dreiecks[3] und ähnlichen Linien. Denn die Linie, die aus atomartigen Teilen von ungerader Zahl[4] besteht, ist nicht in zwei gleiche Teile teilbar. Jede Linie aber, die aus Atomen zusammengesetzt ist, stimmt überein mit jeder beliebigen anderen Linie.[5] Dieses Resultat ist aber entgegengesetzt dem, das unter der Voraussetzung der Existenz des Kreises auseinandergesetzt wurde.[6] Ebenso sind die übrigen Figuren (ein Beweis gegen die Lehre der Atome).

Um nun die Existenz des Kreises nach der richtigen Lehre (d. h. nach der Lehre derjenigen, die die Existenz der Atome leugnen und die Körper aus Materie und Form zusammensetzen) zu beweisen, müssen wir jetzt darüber verhandeln. Die gerade Linie und die Gegenüberstellung zweier Endpunkte einer Linie entfernen sich nicht zur Seite (d. h. ergeben keine unregelmäßige Figur), wenn dieser[7] in (regelmäßige) Bewegung kommt. Trennt sich aber der Körper mit eigener Bewegung

---

[1]) Um wie viel mehr entspricht sie der Ansicht der aristotelischen Schule, die kontinuierliche Körper voraussetzt.

[2]) Eine eventuell ungerade Zahl von Atomen würde dies unmöglich machen.

[3]) Dies wäre der Fall, wenn die Linie aus Atomen zusammengesetzt wäre; s. unten.

[4]) Cod. d Gl.: „d. h. ihre Teile bilden keine Paarzahl“.

[5]) Der Atome müssen unendlich viele angenommen werden. Jede Linie kann also eine beliebige, auch eine unendliche Ausdehnung annehmen.

[6]) Nimmt man die Existenz des Kreises an, dann muß man auch die der übrigen mathematischen Figuren zugeben (s. Anfang dieses Kapitels).

[7]) Es muß der Punkt gemeint sein, der sich geradlinig auf den anderen Punkt zubewegt.

von dem Punkte, dann wird sie unregelmäßig[1]) und ungerade[2]) (wenn zugleich eine unregelmäßige Bewegung eintritt). Diese Erkenntnis kann keiner abweisen.

In den Naturwissenschaften (II. Teil, I 1—4) wurde in gewisser Weise die Existenz des Kreises bewiesen. Dieser Beweis bestand in folgendem: es wurde klar gelegt, daß in der Welt der Himmel ein einfacher Körper existiere. Ferner wurde gezeigt, daß jeder einfache Körper eine ihm von Natur zukommende Gestalt habe. Sodann wurde bewiesen, daß seine natürliche Gestalt diejenige ist, die sich niemals in ihren Teilen verändert. Nun aber verhält sich keine der nicht kreisförmigen Figuren in dieser (immer konstanten) Weise. Dadurch ist also die Existenz der Kugel bewiesen.[3]) Der Ausschnitt aus dieser Kugel, der durch eine gerade Linie hergestellt wird, ist der Kreis. Dadurch ist also ebenfalls die Existenz des Kreises dargetan. Einen weiteren Beweis für die gleiche Thesis können wir erbringen, indem wir ausführen: es ist einleuchtend, wenn eine Linie oder eine Fläche sich in einer gewissen Lage befinden, so ist es nicht unmöglich, daß eine andere Fläche oder Linie eine solche Lage annimmt, daß sie die Linie an einem der beiden Endpunkte unter einem bestimmten Winkel trifft. Ferner ist es klar, daß wir diesen Körper oder diese Linie aus ihrer Lage beliebig entfernen können, so daß sie jene andere Linie berührt oder ihre Lage einnimmt. Dann ist sie der anderen gegenüber in ihrer ganzen Ausdehnung, indem sie die erste Linie entweder berührt, oder deren Lage einnimmt, oder ihr parallell ist.[4]) Ein und derselbe Körper kann in eine bestimmte Lage gerückt werden. Dann kann man ihn in eine andere Lage bringen, die die erste unter einem rechten Winkel schneidet. Nun verhalten sich diese beiden Körper und der erste in gleicher Weise.[5]) Ist nun eine gerade Linie eine Realität, ohne daß eine

---

[1]) Cod. c Gl.: „sie neigt sich zur Seite".

[2]) Cod. c Gl.: „sie verliert ihr Ebenmaß".

[3]) Die Himmel müssen die Gestalt der Kugel haben, weil sie unveränderlich sind. Nur die Kugelgestalt ist nämlich unveränderlich. Die Bewegung der Himmel ist eine kreisförmige, weil nur diese konstant bleibt und regelmäßig wiederkehrt.

[4]) Cod. c Gl.: „Avicenna disputiert hier in Wahrscheinlichkeitsbeweisen" (topisch).

[5]) Cod. d 2: „die beiden Flächen und die eine". Wörtlich: „die Diskussion über sie ist die gleiche".

kreisförmige Linie real wäre, so wäre das genannte Experiment unmöglich aus folgendem Grunde: nehmen wir an, die Bewegung führe dazu, daß beide Körper sich vollständig decken, und sie verlaufe in einer geraden Linie, die sich a) in die Länge fortbewegt, dann aber wiederum in ihre frühere Lage zurückkehrt in irgend einer Weise, oder b) die sich in die Höhe fortbewegt und in irgend einer Weise zur ersten Lage zurückkehrt, oder c) die sich in die Breite bewegt von den beiden Seiten aus (d. h. nach rechts oder links) oder nach irgend einer anderen Richtung, die man annimmt, dann muß folgendes eintreten: hält der Punkt, den man auf der Mitte der Fläche oder der Linie annahm, in seiner Bewegung eine gerade Linie inne, so tangiert er in keiner Weise jenen Körper, sondern er schneidet ihn unter irgend einem Winkel. Jeden einzelnen dieser möglichen Fälle kannst du in Wirklichkeit ausführen und betrachten. Dann muß zuletzt eine Bewegung sich so ereignen, wie wir erwähnt haben. Entweder muß der eine der beiden Endpunkte der Linie, der Fläche oder des Körpers während der Bewegung seine ursprüngliche Lage behalten, während der andere Endpunkt sich fortbewegt. Dann muß eine Kreisbewegung entstehen — oder beide Punkte bewegen sich fort, jedoch in der Weise, daß ein Punkt langsamer und der andere sich schneller bewegt. Dann beschreiben beide Punkte oder wenigstens der sich allein bewegende in jeder Lage einen Kreisbogen. Hat man nun den Kreisbogen in der realen Existenz nachgewiesen, dann kann man diesen durch Vervielfältigung vervollständigen und zwar nach den richtigen Grundsätzen.[1])

Wenn jemand gegen dieses die Schwierigkeit betreffs der Trennung[2]) erheben würde, so widerlegt ihn die an erster Stelle erwähnte Methode des Beweises.[3]) Wir nehmen ferner einen schweren Körper an und machen einen seiner beiden Endpunkte schwerer als den anderen; sodann stellen wir ihn auf einer ebenen Fläche auf, so daß er diese mit dem leichteren Ende berührt und auf ihr durch irgend welchen Kunstgriff senkrecht steht. Diese senkrechte Lage ist etwas Beständiges (das labile

---

[1]) Auf diese Weise wird also durch Konstruktion die reale Existenz des Kreises bewiesen.

[2]) Der Objizient könnte behaupten, es entstände keine kontinuierliche Linie.

[3]) Die Diskontinuität kann durch Einfügung von Atomen beseitigt werden.

Gleichgewicht), „wenn man sie gleichmäßig nach den Seiten aufstellt. Neigt man ihn nun zu einer bestimmten Seite hin und fällt die Stütze[1]) weg, so daß der Körper hinfällt, so entsteht notwendigerweise eine kreisförmige Bewegung oder eine ungerade Linie. Die Art und Weise, wie diese entsteht, ist folgende: wir nehmen am Ende, das die Fläche berührt, einen Punkt an. Dieser berührt ebenfalls einen Punkt auf der Fläche. Dann muß entweder dieser Punkt an seiner Stelle (als Zentrum des zu beschreibenden Kreises) verbleiben, und jeder andere Punkt, den wir an dem anderen Ende dieses Körpers annehmen (beim Umfallen desselben) einen Kreis beschreiben. Oder im anderen Falle bewegt sich zugleich mit der Bewegung dieses Endpunktes nach unten der andere Punkt nach oben. Dann muß jeder einzelne dieser beiden Endpunkte einen Kreis beschreiben. Der Mittelpunkt dieses Kreises ist der fest bestimmte Punkt zwischen dem aufsteigenden und dem niederfallenden Teile des Körpers. Ein dritter Fall ist der, daß der Punkt sich in einer geraden Linie in der Richtung der Länge der Fläche bewegt. Zu gleicher Zeit beschreibt dann der andere Punkt Kreisausschnitte oder eine ungerade Linie; denn neigt sich ein Punkt zu den Mittelpunkten von den Kreisen in seiner Bewegung hin, so findet dieses statt, indem er dem Mittelpunkte gegenübertritt.[2]) Dann aber ist es unmöglich, daß sich der Punkt auf der Fläche geradlinig fortbewege: denn diese Bewegung entsteht entweder durch äußeren Zwang oder durch inneren Naturdrang. Sie entsteht in diesem Falle nun nicht durch inneren Naturdrang, noch auch durch äußeren Zwang; denn dieser äußere Zwang könnte nur erklärt werden als ausgehend von den Teilen, die ein größeres Gewicht haben. Diese Teile aber bewegen den Punkt nicht zu jener bestimmten Richtung hin. Sie verdrängen ihn vielmehr, wenn sie ihn überhaupt verdrängen, so daß das Kontinum erhalten bleibt, in einer entgegengesetzten Bewegung als die der verdrängenden Teile und ihrer Schwere. Es ist möglich, daß Teile verdrängt werden. Dies tritt z. B. dadurch ein, daß der höhere Teil, wenn

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. die Säule, die das Hinneigen zu den Seiten verhinderte“.

[2]) Der Punkt bleibt immer um die Länge des Radius von dem Zentrum entfernt. Dem Philosophen schwebt also ein Punkt der Peripherie vor Augen.

er zugleich schwerer ist, eine Bewegung erstrebt, die sich schneller vollzieht, und der in der Mitte sich befindende Teil eine Bewegung, die langsamer vor sich geht. Es besteht ein Kontinum (der Körper, an dem die Punkte angenommen werden), das nicht zusammengelegt werden kann. Der obere Teil muß sodann den niedrigeren mit sich fortreißen,[1]) indem er (der Schwerere) herabstürzt. Der Körper wird dadurch in zwei Teile zerlegt, indem ein Teil sich auf Grund äußeren Zwanges nach oben bewegt und der andere aus Naturdrang nach unten. Zwischen beiden entsteht eine Grenze, und diese ist der Mittelpunkt des Kreises für die beiden Bewegungen. An dem Körper hebt sich dann eine gerade Linie ab,[2]) die einen Kreis beschreibt.

Dadurch ist klar: wenn ein Körper sich von oben nach unten bewegt und deshalb zur notwendigen Folge hat, daß ein anderer seinen Ort verläßt, so bewegt dieser sich nach oben. Verläßt er (der untere Teil des umstürzenden Körpers) aber nicht seinen Ort, so ist die Existenz eines Kreises noch deutlicher. Wenn nun die Existenz des Kreises nachgewiesen wurde, so steht ebensosehr die einer ungeraden Linie fest; denn wenn man die Existenz eines Kreises nachgewiesen hat, dann ist damit zugleich die der Dreiecke und auch das rechtwinklige Dreieck dargetan. Dann aber steht es zugleich fest, daß eine der beiden Seiten des rechtwinkligen Dreiecks einen Kreis beschreiben kann auf der Basis des Winkels.[3]) Dadurch ist der Kegel gegeben. Durchschneidet man sodann einen Kegel durch eine zur Grundfläche schräge Fläche, so entstehen Kegelschnitte, und damit zugleich eine reale, ungerade Linie.

---

[1]) Dessen in entgegengesetzter Richtung erfolgende Bewegung ist also eine „erzwungene".

[2]) Durch das Hervortreten des Mittelpunktes ist auch der Durchmesser des Kreises gegeben.

[3]) Die Spitze des rechten Winkels bildet das Zentrum des Kreises. Die Realität aller mathematischen Figuren ist damit dargetan. Dieser Beweis ist eine Aufgabe des Metaphysikers, weil sein Objekt das Sein als solches ist. Das Dasein hat er also von den Objekten der Einzelwissenschaften nachzuweisen.

Zehntes Kapitel.

Die Relation.

Die Diskussion und die Erläuterung über die Relation hat klarzulegen, wie man das Wesen und die Definition des Relativums und der Relation als in Wirklichkeit existierend beweisen muß.[1]) Die Auseinandersetzung, die wir in der Logik (II. Teil, IV 3—5) vorausgeschickt haben, ist hinreichend für denjenigen, der sie verstanden hat. Nimmt man aber für die Relation eine reale Existenz an, so ist sie ein Akzidens. Darüber kann kein Zweifel herrschen; denn die Relation ist ein Ding, das in sich selbst und durch sich selbst (wie eine Substanz) nicht begrifflich gefaßt werden kann. Es kann immer nur gedacht werden als einem bestimmten Dinge inhärierend und auf ein anderes hinweisend (ad aliquid, *πρός τι*). Denn es kann keine Relation existieren, es sei denn, daß sie ein Akzidenz darstelle. In erster Linie haftet sie der Substanz an, wie z. B. dem Vater und dem Sohne, oder der Quantität. Eine Art der Relation ist in den beiden Termini verschieden, eine andere stimmt in ihnen überein. Verschieden ist z. B. das Doppelte und die Hälfte; übereinstimmend ist z. B. das Gleichgroße zum Gleichgroßen, das Parallele zum Parallelen, das Kongruente zum Kongruenten, das Anliegende zum Anliegenden.

Die Relation mit verschiedenen Termini ist entweder eine solche, deren Verschiedenheit bestimmt definiert und real ist, wie z. B. die Hälfte und das Doppelte; oder sie ist nicht als

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1056 b 35: *διῄρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό.* Thomas entscheidet folgendermaßen die Frage nach der Realität der Relationen. Sum. theol. I 28, 1 c: Solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem, non autem in aliis generibus, quia alia genera ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero, quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliqua res secundum suam naturam ad invicem ordinata sunt et invicem inclinationem habent; et huiusmodi relationes oportet esse reales . . . Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

reales Wesen bestimmbar (sondern unbestimmt), jedoch dient ihr als Fundament eine bestimmbare Verschiedenheit, wie z. B. das Viele und die Arten des Doppelten, das Ganze und der Teil, oder die Relation ist in keiner Weise real bestimmbar, wie z. B. das Zugroße und Zukleine, der Teil und die Summe. Ebenso verhält es sich, wenn eine Relation sich in einer anderen befindet (so daß eine doppelte Relation entsteht), wie z. B. das Mehr und das Weniger; denn das Mehr ist nur ein solches in Beziehung zu dem Zuvielen, und dieses ist nun seinerseits in Relation zum Zuwenig.

Zu den Relationen gehören solche, die in den Bereich der Qualität fallen. Diese sind das Übereinstimmende, wie z. B. das Ähnliche (Homogene) und das Verschiedene, z. B. das Schnelle und Langsame inbezug auf die Bewegung, das Schwere und Leichte inbezug auf das Gewicht, das Schrille und Dumpfe inbezug auf die Töne. In dieser Weise findet sich in ihnen allen (in allen Qualitäten) vielfach eine Relation vor, die in einer anderen Relation sich befindet (eine doppele Relation). Eine Relation besteht ferner in der Kategorie des „Wo“, z. B. das Hohe und Niedrige, in der des quando, z. B. das Frühere und Spätere u. s. w.

Die Relativa können fast restlos zusammengefaßt werden in die Arten des Gleichgewichts,[1]) das Zuviel, das agere und pati — sie entstehen aus der Potenz — und des Ähnlichseins. Die Relation des Zuviel tritt auf in der Quantität, wie bekannt, oder in der Potenz, z. B. das Obsiegende, das Mächtige, das Hindernde und ähnliches. Die Relation des agere und pati verhält sich z. B. wie Vater und Sohn, das Einschneidende und das Durchschnittene u. s. w. Die Relation der Ähnlichkeit zeigt sich z. B. wie die Wissenschaft und das Gewußte, die sinnliche Wahrnehmung und das sinnlich Wahrgenommene; denn zwischen beiden besteht eine Ähnlichkeit. Der Wissensinhalt gleicht der Wesensform des Erkannten und der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung gleicht der Form des sinnlich Wahrgenommenen, jedoch in der Weise, daß dieser (der Sinn) die Maßbestimmung und die Definition des Objektes nicht aufnimmt und erfaßt.[2]) Die Re-

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. des Gegenüberstehens“ (Gleichseins).

[2]) Oder: „Jedoch enthält dieses (diese Aufzählung der Arten) nicht ihre Bestimmung und Definition“. Cod. d Gl.: „d. h. betr. der Einteilung die Avicenna vorhin erwähnte“.

lationen sind manchmal nach gewisser Hinsicht systematisch eingeteilt. Die beiden Termini der Relation sind manchmal zwei Dinge, die keines anderen Dinges bedürfen, das in dem Terminus der Relation enthalten wäre,[1]) so daß auf Grund dieses Dinges beiden Termini die Relation zukommt. So verhält sich das Rechte und Linke. In dem Rechten ist keine Qualität enthalten, noch irgend ein Ding, durch welches das Rechte als rechts in Beziehung träte zum Linken. Dieses fundamentum relationis ist vielmehr nur das Rechte selbst. Manchmal jedoch ist noch ein anderes Ding in jedem einzelnen Terminus der Relation erforderlich, so daß der eine durch dasselbe auf den anderen bezogen wird. So verhält sich der Liebende und das Geliebte. Im Liebenden befindet sich eine Form, die auf Erkenntnis beruht und das Prinzip der Relation darstellt. Im Geliebten befindet sich die Form des Erkannten und diese ist der formelle Grund, der das Objekt für den Liebenden zu einem Geliebten macht.

In anderen (unilateralen) Relationen (im Gegensatz zu den oben genannten bilateralen) befindet sich dieses Ding (das fundamentum relationis) nur in einer der beiden Seiten, ohne zugleich in dem anderen Terminus zu sein. So verhält sich der Wissende und das Gewußte. In dem Wissenden selbst wird eine Qualität wirklich, nämlich die Wissenschaft. Durch diese tritt derselbe zu dem anderen Terminus der Relation in Beziehung. In dem Gewußten aber wird kein anderes Ding wirklich (keine Qualität oder ein Akzidens), sondern dasselbe wird nur dadurch Terminus der Relation, daß in dem anderen (dem Wissenden) etwas wirklich wurde, nämlich das Wissen.

Es erübrigt hier noch, inbezug auf die Relation zu bestimmen, ob die Relation numerisch oder dem Substrate nach ein einheitlicher Begriff sei, der zwischen zwei Dingen existiert. Diesen einheitlichen Wesen kämen dann zwei verschiedene Beziehungen zu, wie es einige, ja, sogar die meisten annehmen — oder ob jedem einzelnen der beiden Termini der Relationen eine bestimmte Eigentümlichkeit in der Funktion seiner Relation zukomme. Diesbezüglich lehren wir also: jeder einzelne der beiden Termini repräsentiert in sich selbst einen bestimmten Begriff

---

[1]) Es ist das fundamentum relationis gemeint, das in der Relation z. B. des Vaters und Sohnes die generatio ist.

inbezug auf den anderen Terminus — ein Begriff, der verschieden ist von demjenigen, der dem anderen Terminus inbezug auf den ersten zukommt. Dieses Verhältnis ist einleuchtend in den Dingen, in denen die Termini der Relation verschieden sind, wie z. B. im Vater. Seine Relation findet durch die Vaterschaft (ratio formalis) statt. Diese ist eine Eigenschaft, die im Vater allein existiert (nicht im Sohne). Jedoch befindet sie sich im Vater nur in Beziehung zu einem anderen. Diese Eigenschaft befindet sich also im Vater. Der Umstand, daß sie sich auf einen anderen bezieht, ist nicht gleichbedeutend mit der Bestimmung, in dem anderen Terminus zu inhärieren; denn die Vaterschaft ist nicht im Sohne, sonst müßte sie eine Eigenschaft des Sohnes sein, von der der Name abzuleiten wäre (der Sohn müßte „Vater" genannt werden). Die Vaterschaft ist vielmehr im Vater. Ebenso verhält sich der Sohn in Beziehung zum Vater. Es befindet sich also hier durchaus kein einheitliches Wirkliche, das in beiden Termini der Relation vorhanden wäre. Es besteht also als fundamentum nur eine Vaterschaft oder eine Sohnschaft. Was jedoch das Wirkliche anbetrifft, das Substrat ist für die Vaterschaft und die Sohnschaft,[1] so kennen wir dasselbe nicht, noch hat es einen Namen.[2]

Wenn nun dieses Wirkliche (die gemeinsame ratio der Relation) darin besteht, daß jeder einzelne Terminus der Relation durch einen Zustand in Beziehung zum anderen tritt, so verhält sich dieses wie jeder einzelne Kuknusvogel[3]) und jedes Volumen Schnee, die weiß sind. Denn es ist nicht erforderlich, daß dieses (Gemeinsame der Termini) ein einheitliches Ding sei. (Es kann auch ein Modus oder eine Eigenschaft sein.) Der Umstand, daß es sich auf ein anderes bezieht, bewirkt nicht, daß es ein einheitliches Ding sei; denn dasjenige, was jedem einzelnen in Beziehung zum anderen anhaftet, kommt also jenem einen Terminus der Relation zu, nicht dem anderen. Jedoch bezieht er sich auf den anderen.

---

[1]) Cod. d Gl.: „d. h. für die Summe beider, wie die Philosophen es sich vorstellten".

[2]) Es gibt also Relationen, die so geartet sind, daß sie keine gemeinsame „ratio" besitzen.

[3]) Cod. c Gl.: „Ein bekannter Vogel", wohl die Möve; nach d. Lex. ein „sagenhafter Vogel".

Wenn du dieses in den angeführten Beispielen verstanden hast, so begreife ebenfalls das gleiche Verhältnis in den übrigen Relationen, deren Termini nicht verschieden sind. Die meisten Figuren gehören nur zu dieser Kategorie der Relationen. Wenn einer von zwei Brüdern eine gewisse Stellung annimmt in Beziehung zu einem andern, dann befindet sich ebenso der andere in einer gewissen Stellung zum ersten. Wenn nun die beiden Zustände sich verhalten wie eine Art, dann würden wir denken es wäre die gleiche Person. Es verhält sich aber nicht so; denn dem ersten Bruder kommt die Bruderschaft des zweiten zu d. h. er besitzt die Eigenschaft, Bruder des zweiten zu sein. Diese Eigenschaft besitzt er jedoch durch die Beziehung auf den zweiten. Dieses aber ist keine Eigenschaft des zweiten als numerisch ein und dieselbe. Nur spezifisch sind sie gleich. Dies ist der Fall, wenn z. B. der zweite weiß ist, und der erste ebenfalls.[1]) Es ist vielmehr auch eine Bestimmung des zweiten, daß er der Bruder des ersten ist; denn er besitzt in sich einen Modus, der von ihm in Beziehung zum ersten ausgesagt wird. Ebenso verhält sich das Sichberühren zwischen zwei Körpern; denn jeder der beiden berührt den anderen und befindet sich in Kontakt mit ihm. Dieser ist aber nur in Beziehung auf den anderen möglich, wenn auch der andere die gleiche Beziehung zu dem ersten hat (die Berührung ist also eine bilaterale Relation). Nun aber glaube nicht, daß numerisch ein und dasselbe Akzidens in zwei Substraten existiere. Dann müßtest du auf das Verständnis und die Erklärung dieses Verhältnisses verzichten, indem du das Akzidens als einen unbestimmten Terminus (der aequivoce von vielen Dingen ausgesagt werde) bezeichnest. So führten es in der Tat diejenigen durch, die eine schwache Unterscheidungsgabe besitzen. Das jedoch, worauf die Aufmerksamkeit in erster Linie und mehr als auf das eben Erwähnte zu lenken ist, ist unser Problem: ob die Relation in sich selbst real in den Individuen existiere, oder nur etwas sei, das ausschließlich im Verstande gedacht werde,[2]) und ob sie sich ver-

---

[1]) Also auf Grund der Art der Farbe, nicht auf Grund der numerischen Einheit derselben findet die Relation statt. In der Farbe als numerischer Einheit sind beide verschieden, in der Farbe als spezifischer Einheit stimmen sie überein.

[2]) Über die Realität der Relationen vgl. Arist., Metaph. 1088 a 23: *τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοροριῶν ἐστί, καὶ*

halte wie viele Zustände, die den Dingen notwendig anhaften, wenn sie begrifflich gefaßt werden und nachdem sie in dem Geiste wirklich geworden sind; denn wenn die Dinge gedacht werden, erhalten sie im Geiste Verhältnisse (die fünf logischen Kategorien), die ihnen von der Außenwelt her nicht zukommen. Sie werden dann teils allgemein teils individuell,[1]) und teils Wesen, teils Akzidens. Dann entsteht ein Genus und eine Differenz, ein Subjekt der Prädikation und ein Prädikat und ähnliche Dinge.

Manche stellten die Lehre auf, das eigentliche Wesen der Relationen trete in der Seele nur auf, wenn sie die Dinge denkt. Andere lehrten, so verhielte sich die Sache nicht. Die Relation sei vielmehr ein in den Individuen wirkliches Ding. Sie versuchten dies zu beweisen, indem sie lehrten: wir wissen daß dieser Mensch in der realen Existenz der Vater jenes anderen und jener in der realen Existenz der Sohn dieses ist, sei es nun, daß er begrifflich gedacht werde oder nicht. Wir wissen ferner, daß die Pflanzen Nahrungsstoffe aufzunehmen streben und daß das Streben mit einer gewissen Relation verbunden ist. Die Pflanzen haben aber in keiner Weise einen Verstand oder ein Erkennen (mit dem sie eine logische Relation erfassen könnten). Wir wissen ferner, daß der Himmel so, wie er real ist, über der Erde stehe, und daß die Erde sich unter dem Himmel befindet, gleichgültig ob sie erkannt werde oder nicht. Die Relation ist nun aber nichts anderes als solche und ähnliche reale Dinge, wie wir sie aufgezählt haben. Daher ist die Relation (als reale) den Dingen eigen, auch wenn sie nicht erkannt werden.

Die zweite Gruppe der Philosophen lehrte: Wenn die Relation in den Dingen real existierte, dann ergäbe sich daraus notwendig, daß die Relationen in unendlich großer Zahl vorhanden sein müßten. Es wäre dann zwischen Vater und Sohn eine

---

ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. ib. 30: *σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὄν τι τὸ πρός τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν . . . τὸ δὲ πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ.* Ethik. 1096 a 20: *τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα.* Phys. 246 b 10: *ἐπεὶ οὖν τὰ πρός τι οὔτε αὐτά ἐστιν ἀλλοιώσεις, οὔτε αὐτῶν ἐστὶν ἀλλοίωσις οὐδὲ γένεσις οὐθ' ὅλως μεταβολὴ οὐδεμία, φανερὸν ὅτι* u. s. w. bes. Kat. 8 a 13 bis 8 b 24.

[1]) Durch das Denken wird die Unterscheidung der Universell-Logischen und Singulär-Realen durchgeführt.

Relation vorhanden und diese Relation existierte in beiden zusammen real oder käme nur einem einzigen oder jedem einzelnen von beiden zu. Weil also die Vaterschaft dem Vater zukommt und sein Akzidens ist, während der Vater ihr Subjekt darstellt, so ist sie ein Terminus der Relation. Ebenso verhält es sich mit der Sohnschaft. Es besteht also eine Verbindung einerseits zwischen der Vaterschaft und dem Vater und andererseits der Sohnschaft mit dem Sohne — eine Verbindung, die außerhalb der Verbindung zwischen Vater und Sohn besteht. Jene Verbindung ist nicht identisch mit der zwischen Vater und Sohn. Der Relation muß also eine andere Relation anhaften, und so ergibt sich notwendig eine series infinita. Ferner ist die Verbindung zwischen einem real Existierenden und einem Nichtexistierenden zu den Relationen zu rechnen. In diesem Sinne sind wir „früher“ in Beziehung zu den Jahrhunderten, die vergangen sind, und „wissend“ inbezug auf die Auferstehung.[1]) Die Schwierigkeit, die aus diesen beiden Arten der Relation zugleich sich ergibt, wird dadurch gehoben, daß wir zu der Definition des Relativum im allgemeinen Sinne zurückkehren.

Daher lehren wir: die Wesenheit des Terminus der Relation besteht nur darin, daß sie nur in Beziehung zu einem anderen prädiziert wird. Folglich gilt: jedes individuelle Ding, dessen Wesenheit so beschaffen ist, daß sie nur in Beziehung zu einem anderen prädiziert wird, ist ein Terminus der Relation. In den wirklichen Dingen jedoch gibt es viele, die diese Eigenschaft haben. Daher existiert das Relativum real in den Individuen. Besitzt aber der Terminus der Relation eine andere Wesenheit, dann muß von ihm dasjenige abstrahiert werden, was er von dieser „ratio“ besitzt, die in Beziehung auf einen anderen gedacht wird.[2]) Daher ist dieser Begriff in Wirklichkeit der Begriff, der in Beziehung auf einen anderen gedacht wird. (Nur dieser gibt das eigentliche Wesen der Relation wieder.) Der andere Begriff (der der Wesenheit des Dinges) wird in Beziehung zu einem anderen (nicht per se) gedacht (sondern) nur auf Grund dieser „ratio“ (die per se Relation ist). Diese ratio selbst aber ist ihrerseits in Beziehung zu einem anderen gedacht und zwar nicht auf Grund eines anderen Begriffes als sie selbst.

---

[1]) Der eine Terminus dieser Relationen ist unreal.

[2]) In ihm unterscheidet sich also Relation und Wesenheit des Dinges, das in Relation steht.

Sie ist vielmehr Terminus der Relation durch sich selbst (primo et per se), entsprechend dem, was du erkannt hast. In diesem Verhältnisse besteht also keine Trennung zwischen einem Wesen und einem (anderen) Dinge, das die Relation darstellte; sondern hier liegt ein Relativum vor, das durch sein Wesen selbst Terminus der Relation ist, nicht durch eine andere Relation. Daher bilden die Relationen in dieser Weise keine unendlich große Zahl.

Der Umstand aber, daß dieser Begriff, der per se Terminus der Relation ist, in diesem Substrate vorhanden ist, liegt darin begründet, daß in diesem Substrate eine Wesenheit besteht, die gedacht wird in Beziehung auf dieses Substrat. Daneben besitzt das Substrat z. B. noch eine andere Existenz, die Existenz der Vaterschaft. Dieses Wirkliche ist ebenfalls ein Relativum; jedoch ist jenes nicht dieses. (Die Relation selbst ist nicht dasselbe wie der formelle Terminus der Relation.) Daher sei dieses (die Vaterschaft) ein Akzidens des Relativum,[1]) das dem Relativum (d. h. der Wesenheit des esse relativum) anhaftet. Jeder der beiden (der Begriff des esse relativum und der Vaterschaft) wird auf Grund seines eigenen Wesens (per se) auf den anderen Terminus bezogen, ohne daß eine neue Relation hinzuträte. Das esse relativum (wörtlich: praedicatum, der generische Begriff der Relation) ist also ein relativum per se (non per aliud), und das esse patrem (wörtlich: paternitatem, der spezifische Begriff der Relation) ist ebenfalls ein relativum per se. Der Umstand, daß dieses Ding (die beiden genannten Begriffe) durch sich selbst in Relation tritt, schließt es aus, daß der Gegenstand einer anderen Relation bedürfe, durch die er zum Terminus der Relation würde. Er ist vielmehr durch sich selbst eine Wesenheit die begrifflich gedacht wird in Beziehung zu dem Subjekte[2]) (d. h. dem anderen terminus relationis). D. h. das relatum per se ist eine Wesenheit, die begrifflich gefaßt, darauf hingeordnet ist und es erfordert, daß im Verstande ein anderes Ding (der andere Terminus der Relation) präsent wird. Das erste wird

---

[1]) Relativum ist hier im prägnanten Sinne genommen d. h. der Terminus, insofern er relativ ist, abgesehen von der Wesenheit, die ihm als Substanz zukommt. Avicenna unterscheidet also den Begriff der Relation als Genus und Spezies wie Substrat und Akzidens.

[2]) Avicenna bezeichnet die beiden termini relationis als Subjekt und Prädikat, weil er die Aussage als eine Relation im vorzüglichen Sinne auffaßt.

dann in Beziehung zu diesem gedacht. Ja noch mehr! Faßt man dieses erste als reales Individuum, dann muß es mit einem anderen Dinge zugleich existieren,[1]) und zwar auf Grund seines Wesens, nicht infolge eines anderen „esse cum alio“ (einer anderen Relation), das dem Wesen erst folgt. Sein Wesen ist vielmehr per se das „cum alio“ und „esse cum alio“, das durch diese bestimmte Art der Relation gekennzeichnet ist. Wird das Ding nun begrifflich gefaßt, dann muß es gedacht werden zugleich mit der Präsenz eines anderen Dinges (des anderen Terminus der Relation). So verhält sich die Wesenheit der Vaterschaft als solche. Sie ist durch ihr eigenes Wesen, nicht infolge einer anderen Relation, die sie in jene bestimmte Beziehung brächte, ein Terminus der Relation. Dem Verstande fällt es nun zu, zwischen beiden (z. B. dem Vater und dem Sohne) ein Wirkliches zu denken, das sich verhält wie das „esse cum alio“,[2]) daß zu beiden Termini (dem Vater und dem Sohne) von außen hinzukommt. Zu diesem Begriffe führt nicht notwendig die Auffassung der Spezies (der vorliegenden Relation), sondern irgend eine andere (rein logische) Auffassungsweise, die dem Dinge von außen anhaftet und die der Verstand hervorruft; denn der Verstand verbindet manchmal das eine Ding mit dem anderen auf Grund rein logischer Betrachtungsweisen, nicht irgend einer zwingenden Notwendigkeit, (die im realen Wesen der Dinge läge).

Die oben genannte Beziehung ist in sich selbst (per se) also eine Relation, ohne einer anderen Relation zu bedürfen; denn sie ist durch sich selbst eine solche Wesenheit, die in Beziehung zu einem anderen Dinge gedacht wird. Es existieren also im genannten Falle verschiedenartige Relationen, die einigen Wesenheiten aus sich heraus anhaften, nicht etwa auf Grund einer anderen Relation, die ihnen in Form eines Akzidens gleichzeitig zukäme. Sie verhalten sich vielmehr so, wie diejenigen Dinge, denen das „referri“ innerlich anhaftet, wie z. B. auf Grund der Relation der Vaterschaft. Dies verhält sich ferner auch wie die Inhärenz der Relation, die (dem Geiste und

---

[1]) Das eine bedingt das andere nicht nur in ordine ideali, sondern auch in ordine reali.

[2]) Es ist der generelle Begriff des esse relativum der hier als ens logicum bezeichnet werden soll. Ihm gegenüber ist die Spezies der Relation etwas Reales. Damit ist das Problem dieses Kap. gelöst.

Dinge) anhaftet auf Grund der Form des Wissens. Diese Relation haftet dem Terminus nicht auf Grund einer anderen Relation an, die in den Dingen selbst läge, sondern nur auf Grund ihrer selbst (der Erkenntnisform im Erkennenden), auch wenn der Verstand vielfach in dieser Relation eine andere herstellt (die dann rein logisch ist).

Wenn du dies erkannt hast, dann weißt du zugleich, daß die Relation real in dem Wirklichen existiert. Sie ist real, insofern ihr diese Definition (die besondere Spezies der Relation, nicht der generische Begriff) zukommt. Diese Definition besagt nicht, daß das Relative in der Wirklichkeit nur ein (logisches) Akzidenz sei, das diese erwähnte Eigenschaft besitzt, wenn es begrifflich gefaßt wird. Ebensowenig besagt sie, daß die Relation ein Ding sei, daß in sich (wie eine Substanz) Bestand habe, ein und dieselbe sei[1]) (für beide Termini) und zwischen zwei Dingen bestehe. Daß aber nun die Relation inbezug auf ein anderes prädiziert wird, besteht nur im Verstande (ist rein logischer Ordnung), und dieses ist die begriffliche Relation. Die ontologische-reale Relation ist das, was wir oben erklärt haben. Sie besteht nämlich darin, daß das Relativum, das in seiner begrifflichen Fassung eine Wesenheit bezeichnet, die in der Hinordnung auf ein anderes gedacht wird. Die logisch-subjektive Seite des Relativen besteht hingegen darin, daß der Terminus der Relation in Beziehung zu einem anderen gedacht wird (das esse relatum ad aliquid, der generische Begriff der Relation). Daher kommt dem Relativum in der realen Existenz eine besondere Beurteilungsweise zu und eine andere, insofern es im Verstande ist, und zwar insofern es begrifflich gedacht wird (als ens logicum), nicht insofern es eine Relation darstellt. Im Verstande sind also viele Relationen möglich, die man beliebig und willkürlich erfindet. Der Verstand allein stellt sie her auf Grund der bestimmten Eigentümlichkeit, die in ihm aus den realen Relationen entsteht.

Daher ist also die Relation in den Individuen wirklich und es ist klar, daß ihre reale Existenz nicht besagt: in der Außenwelt existiere eine Relation zweiter Ordnung (die Relation, die zwischen zwei Relationen gedacht wird) und so ohne Ende fort (indem diese Relation wiederum in Relation träte). Aus

---

[1]) Vgl. S. 231.

dem Angenommenen ergibt sich also nicht, das allem, was als ein Terminus der Relation aufgefaßt wird, eine reale Relation in der Außenwelt entspreche.

Was aber das Früher und Später in der Zeit anbetrifft, und (andere) solche Relationen, in denen ein Terminus nicht existiert, und ähnliche Relationen, so sind das Früher und Später zwei korrelative Dinge zwischen dem Wirklichen, wenn es gedacht wird, und dem Gedachten, das nicht aus einem individuellen Wirklichen hergenommen (d. h. abstrahiert) ist. Suche dies zu verstehen. Denn in sich selbst ist das Ding nicht früher, es ist ein Früher nur für ein anderes Wirkliche, das mit[1]) ihm existiert. Diese Art des Früher oder Später hat die Beschaffenheit, daß ihre beiden Termini zugleich im Verstande existieren; denn wenn im Verstande die Wesensform des Früheren und die des Späteren wirklich wird, dann denkt die Seele diese Beziehung als eine, die real stattfindet, zwischen im Verstande vorhandenen zwei Dingen. Denn diese Beziehung und Vergleichung findet statt zwischen zwei Dingen, die im Verstande vorhanden sind. Vor dem (d. h. vor dem es gedacht wird) ist das Ding in sich selbst nicht „früher"; wie könnte es auch früher sein als ein Ding, das kein wirkliches ist (wörtlich: ein non-ens). Alles, was aus der Kategorie der Relation sich in dieser Weise verhält, hat ein esse relativum nur im Verstande. In der realen Existenz entspricht ihm keine („ratio") d. h. kein Wesen das bestände auf Grund dieses Früher und Später. Vielmehr ist dieses Früher und Später in Wirklichkeit ein logischer Begriff und eine Beziehung, die der Verstand supponiert, und eine Betrachtungsweise, die den Dingen zukommt, wenn der Verstand sie miteinander vergleicht und auf sie hinweist, indem das eine auf das andere hingeordnet ist.

---

[1]) Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen aber nur dann existieren, wenn der Verstand es präsent macht. Der eine Teil der Relation ist also für die Gegenwart unreal.

Vierte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Das Früher und Später und das Entstehen.[1]

Nachdem wir über die Dinge gesprochen haben, die sich aus dem Sein und der Einheit in Form von Arten ergeben (d. h. von den Kategorien), so müssen wir nun von den Dingen reden, die in Beziehung zum Sein und der Einheit als Eigentümlichkeiten und notwendige Akzidenzien sich darstellen. Wir beginnen daher mit denjenigen, die dem Sein anhaften. Sie stehen in Beziehung zum Sein und der Einheit nach dem Früher und Später.[2] Wir lehren also: das Früher und Später wird zwar in verschiedenen Arten ausgesagt. Diese Arten vereinigen sich aber in der Weise einer unbestimmten Prädikation in einem Dinge (d. h. Begriffe). Diese besteht darin, daß das Frühere als solches eine Bestimmung besitzt, die dem Späteren nicht zukommt. Dabei aber ist dem Späteren durchaus nichts zu eigen, das nicht auch dem Früheren real zukomme. Das allen Bekannte ist das Frühere in der Zeit und im Raume.[3] Das Früher und das Vorher befindet sich in solchen Dingen, die eine Ordnung haben. Ebenso verhält es sich im Raume. Das Frühere dem Raume nach ist dasjenige, was einem bestimmten Anfange näher steht. Dieses schließt sich an den Anfang (das

---

[1]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 54.

[2]) Sie werden analogice von den Kategorieen ausgesagt. Sie gelten wie das Sein selbst, zunächst von der Substanz, in zweiter Linie („später“) von den Akzidenzien.

[3]) Vgl. Arist., Phys. 219 a 15: *τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστι.* Über die verschiedenen Arten des Früher (*λόγῳ, κατ᾽ οὐσίαν, φύσει, χρόνῳ τόπῳ, γενέσει, κατὰ δύναμιν, κατ᾽ ἐντελέχειαν καθ᾽ ἡμᾶς* und *καθ᾽ αὐτό*) s. bes. Metaph. Kap. 11 und Kat. 12.

erste Glied einer Kette) an, während es sich nicht an das anschließt, was auf den Anfang (oder dieses zweite) folgt. Dasjenige aber, das auf dieses zweite folgt, schließt sich an das erste Glied an, jedoch so, daß das zweite Glied (direkt) mit dem Anfange verbunden war (das Dritte ist also durch Vermittlung des Zweiten mit dem Ersten verbunden und in diesem Sinne dem Raume nach „später“ als das Zweite).

In der Zeit verhält sich das Früher und Später ebenso inbezug auf das Jetzt,[1] die Gegenwart und einen Anfang, den man supponiert, selbst wenn derselbe verschieden ist in der Vergangenheit oder Zukunft, wie es bekannt ist.

Der Terminus des Früher und Später wird sodann von diesem Verhältnisse übertragen auf alles, was einem bestimmt definierten, ersten Gliede näher steht. Dieses Früher ist dann manchmal der Natur nach verschieden in verschiedenen Dingen, wie z. B. (in der arbor porphyriana) der Begriff corpus früher als der des animal (d. h. des corpus animatum anima sensitiva) ist in Rücksicht auf den Begriff der Substanz. Diese wird als das erste Glied der Reihe aufgestellt. Ist jedoch das Individuum das erste Glied, dann ist die Aufeinanderfolge verschieden (d. h. umgekehrt).[2]

Ebenso verhält sich dasjenige, was dem ersten Beweger am nächsten steht. In dieser Weise ist z. B. der Jüngling früher als der Mann (insofern er zeitlich dem Erzeuger näher steht als der Mann).

Manchmal findet sich das Früher in Dingen, nicht von Natur, sondern in anderer Weise. Es ist dann entweder ein Früher der Kunst nach, wie z. B. der Ton der Musik. Wenn du (die Töne nach dem Prinzip des Lauten ordnest) und beim lautesten Tone beginnst, dann ist das Frühere ein anderes als wenn du mit dem schweren Tone anfängst. Oder es ist ein Früher durch Glück oder irgend welchen Zufall.

Der Ausdruck des Früher und Später wurde ferner gebraucht von anderen Dingen. Man nahm das überfließende Maß, das Vorausgehende (in einer Ordnung, nicht im Raume oder der

---

[1]) Vgl. Arist., Phys. 223 a 5: *πρότερον γὰρ καὶ ὕστερον λέγομεν κατὰ τὴν πρὸς τὸ νῦν ἀπόστασιν, τὸ δὲ νῦν ὅρος τοῦ παρήκοντος καὶ τοῦ μέλλοντος.*

[2]) In dem zweiten Beispiele würde die arbor porphyriana in der umgekehrten Reihenfolge genommen: Individuum, homo, animal, planta, corpus, substantia. Dann ist das, was in der ersten Auffassung früher war, später.

Zeit) und das Tugendhafte, selbst wenn es in Dingen stattfindet, die nicht im eigentlichen Sinne Tugenden[1]) sind, als das Frühere. Der Begriff selbst gilt dann als (ideales) festumgrenztes, erstes Glied (von dem aus man das Früher oder Später bestimmt, je nachdem ein Individuum sich dem Zustande des Ideales, z. B. in der Tugend nähert). Kommt nun dem Ersten von diesem Begriffe (d. h. der Tugend) etwas zu, das der Zweite nicht besitzt und kommt ferner dem Zweiten nichts zu, was nicht auch der Erste besäße, dann gilt dieser (der an Tugend reichere) als der Frühere.

Der Begriff des Vorausgehenden besagt[2]) etwas, das dem ersten eigentümlich ist, dem zweiten aber nicht zukommt. Was der zweite aber von diesem Begriffe besitzt, eignet auch dem ersten und noch mehr als dieses. (Es kommt dem Ersten im eminenten Sinne zu.) Unter die Kategorie des „Vorhergehenden" rechnet man den Herrn und den Fürsten. Dieser geht dem Diener und dem Beherrschten voraus. Die freie Wahl gehört dem Herrscher, nicht dem Beherrschten. Dem letzteren kommt sie nur dann zu, wenn sie auch der Herrscher selbst besitzt. (Der Beherrschte hat keine andere Wahl zu treffen, als die des Herrschers, die er ausführt.) Daher führt der Beherrschte Bewegungen aus auf Grund der freien Wahl des Herrschers.

Ferner überträgt man den Begriff des Früher und Später auf dasjenige, was diesen Begriff in sich trägt in Rücksicht auf die Existenz.[3]) Dasjenige Ding, das die Existenz besitzt, gilt dann als erstes Glied der Kette, auch wenn dem Zweiten die Existenz (noch) nicht zukommt. Dem Zweiten kommt sie dann zu, indem das Erste die Existenz schon früher als das Zweite besaß. So verhält sich das Eine (zur Existenz). Es ist keine

---

[1]) Das Schulbeispiel ist: ein tüchtiger Dieb.

[2]) Wörtlich: „gehört in das Kapitel des . . ."

[3]) Vgl. Arist., Kat. 15 a 34: *πρότερον δὲ δοκεῖ τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἀφ' οὗ μὴ ἀντιστρέφει ἡ τοῦ εἶναι ἀπολούθησις* (prius secundum esse); und Phys. 260 b 18: *λέγεται δὲ πρότερον οὗ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τἆλλα, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, καὶ τὸ τῷ χρόνῳ καὶ τὸ κατ' ουσίαν* (identisch mit naturâ posterius); eb. 337 b 11; 1392 a 20. Metaph. 1019 a 2 und 916 a 23: *τὰ δὲ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς πρότερα*; und Thomas, Sum. theol. I—II 68, 8 ad 2: aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis und c. Gentes II, 58: intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo (= vegetativo) posterius secundum generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo.

conditio für die Existenz des Einen, daß die Vielheit real existiere. Es ist aber eine conditio für die Existenz der Vielheit, daß das Eine existiere. Dieses aber bedeutet noch nicht, daß die Einheit der Vielheit die Existenz verleihe oder nicht. Das Verhältnis liegt vielmehr so, daß man der Einheit bedarf (als Prinzip der Vielheit), damit der Vielheit die Existenz verliehen werde und zwar in der Ordnung, die ausgeht von dem Einen (als erstem Gliede dieser Ordnung).

Sodann übertrug man den Begriff des Früher und Später auf das Wirklichwerden der Existenz in einer anderen Beziehung (der der Ursache und Wirkung). Wenn z. B. zwei Dinge existieren, ohne daß die Existenz des einen von dem anderen abstammt, und sie verhalten sich vielmehr so, daß das Eine die Existenz aus sich selbst hat, oder von einem Dritten, indem jedoch die Existenz des Zweiten von diesem Ersten stammt, dann besitzt dieses Zweite von dem Ersten die notwendige Existenz, die es aus sich selbst nicht besitzt. Aus seinem eigenen Wesen besitzt es vielmehr die Möglichkeit.[1]) Dieses ist aus folgendem Grunde möglich. Der Existenz jenes Ersten, wie es auch immer existiere,[2]) kommt notwendigerweise die Bestimmung zu, Ursache zu sein für die notwendige Existenz dieses Zweiten. Denn das Erste geht der Existenz nach diesem Zweiten voraus. Deshalb kann der Verstand es durchaus nicht abweisen, daß wir z. B. sagen: wenn Zaid seine Hand bewegt, bewegt sich auch der Schlüssel, oder: Zaid bewegte seine Hand und darauf folgte die Bewegung des Schlüssels. Jedoch ist es unrichtig zu sagen: nachdem der Schlüssel in Bewegung geriet, bewegte Zaid seine Hand, selbst wenn man sagen kann: nachdem der Schlüssel sich bewegte, erkannten wir, daß Zeid seine Hand bewegt hatte. Der Verstand setzt also, trotzdem beide Bewegungen in der Zeit zugleich existieren, für das eine von beiden (die Ursache) ein Früher an, und für das andere ein Später. Bedingung ist, daß die erste Bewegung nicht durch die zweite hervorgebracht sei, daß aber dabei die zweite Bewegung durch die erste ins Dasein trete. Es ist nun aber

[1]) Die Scholastik drückte einen verwandten Gedanken mit den Worten aus: id quod est per se primum in aliquo ordine est causa eorum, quae sunt in illo ordine. Dieser Grundsatz ist hier auf die Existenz angewandt.

[2]) Es ist gleichgültig ob dasselbe das notwendig Seiende selbst oder seinerseits auch wiederum verursacht ist.

nicht unmöglich, daß ein Ding, wie es auch immer existieren möge (ob als ens a se oder ens ab alio), mit Notwendigkeit zur Folge hat, Ursache für das (andere) Ding zu werden. Zugleich aber ist es in der Tat nicht möglich, daß ein Ding so beschaffen sei, daß es Ursache für das andere werde, wenn nicht dieses zweite gleichzeitig mit ihm das Dasein besitzt.[1]) Wenn nun die Bedingung dafür, daß es Ursache ist, dasselbe ist, wie sein Wesen, dann ergibt sich, daß es, so lange sein Wesen existiert, Ursache und Grund für die Existenz des anderen ist. (Ist also das Wesen anfangslos, wie z. B. das Wesen Gottes, dann ist auch die Wirkung anfangslos, obwohl geschaffen.) Wenn aber die Bedingung dafür, daß das Ding Ursache sei, nicht sein Wesen selbst ist, dann ist sein Wesen in sich selbst nur möglicherweise Ursache für ein anderes, das sich aus ihr ergibt. Ebenso möglich bleibt es, daß das andere nicht aus ihm entstehe. Die eine der beiden Möglichkeiten ist nicht mehr berechtigt (nicht wahrscheinlicher) als die andere (denn beide sind nur möglich, keine ist notwendig). Das aus verschiedenen Teilen Entstehende verhält sich daher[2]) in dieser Weise. Es ist in diesem Sinne in der Möglichkeit zum Sein und auch zum Nichtsein. Insofern es in der Möglichkeit ist, aus Bestandteilen gebildet zu werden, ist es noch nicht ein Existierendes. (Die Bestimmung seines Möglichseins ist nicht dieselbe wie die seiner Existenz.) Ebensowenig ist jenes (die Ursache), insofern es in der Möglichkeit ist, dieses aus Bestandteilen zu bilden, eine solche Ursache, die aktuell die Existenz verleiht. Der Grund dafür liegt in folgendem. Der Umstand, daß das Ding (aktuell) von einer Ursache stammt, die sich nur in der Möglichkeit dazu befindet, das andere Ding hervorzubringen, ist nicht darin begründet, daß die Ursache sich in der Möglichkeit dazu befindet, das andere (die Wirkung) herzustellen. Daher ist diese letzte Bestimmung, daß die Ursache nur möglicherweise die Wirkung hervorbringt, nicht ausreichend dafür, daß das andere Ding aus ihr entstehe, sonst müßte es so lange ununterbrochen aus der

[1]) Ist etwas „notwendigerweise" Ursache, dann ist es immer Ursache, von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an. Darin ist zugleich der Grund angegeben, weshalb die Idee eines anfangslos Geschaffenen keinen Widerspruch enthält.

[2]) Die Teile in sich betrachtet sind keine notwendig wirkende Ursache. Sie sind nur Materialursache für eine andere, äußere Wirkursache.

Ursache entstehen, als ihr Wesen wirklich ist.[1]) Dann aber ist die Ursache „notwendig“ (in sich) bestimmt, die Wirkung hervorzubringen, sie ist nicht nur in der Möglichkeit dazu. Ist sie aber in sich nicht ausreichend (die Wirkung hervorzubringen), dann ergibt sich, daß die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache manchmal existiert und manchmal nicht. Das Verhältnis der (indifferenten) Ursache zu dem, was existiert und nicht existiert (also dem Sein und Nichtsein der Wirkung), ist ein und dasselbe für beide Zustände.[2]) Ferner,[3]) in dem Zustande (der zu einer der beiden Möglichkeiten aktuell determinierten Ursache), in dem sich das Sein und Nichtsein der Wirkung (voneinander) unterscheiden, ist auch keine solche (innere) Determination gegeben, durch die die Wirkung existiert (und existieren muß), indem sie sich nur in der Möglichkeit dazu befindet, von der Ursache bewirkt zu werden.[4]) Diese Determination müßte so beschaffen sein, daß sich durch sie (die tatsächliche Wirkung) unterscheidet[5]) von dem Zustande, in dem die Wirkung nicht aus der Ursache stammt, trotzdem sie aus der Ursache entstehen kann. Daher verhält sich die Möglichkeit, daß das Ding durch die Ursache zur Existenz gebracht werde, zu dem tatsächlichen Bewirktwerden oder Nichtbewirktwerden des Dinges durch die Ursache in gleicher Weise.[6]) Nehmen wir an, etwas (eine indifferente Ursache) verhielte sich in gleicher Weise zum Verursachen und zum Nichtverursachen seiner Wirkung. Dann kommt ihm die Bestimmung, Wirkursache zu sein, nicht in vor-

---

[1]) Diese Ursache, die nur in potentia zur Wirkung ist, würde sich dann wie die adaequate, per se und notwendig wirkende Ursache verhalten.

[2]) Das Verhältnis wäre nicht dasselbe, wenn die Ursache determiniert wäre, die Wirkung hervorzubringen. Cod. c Gl.: „d. h. für das Sein und das Nichtsein“.

[3]) Bisher wurde die indifferente Ursache als in potentia zur Wirkung angenommen. Die weitere Ausführung betrachtet sie als aktuell wirkend. Da sie nicht aus sich und in sich determiniert ist, so muß sie durch ein äußeres agens zum Wirken determiniert werden.

[4]) In dem tatsächlichen Wirken einer indifferenten Ursache ist kein hinreichender, adaequater Grund für die Existenz der Wirkung gegeben. Es muß ein äußeres agens hinzutreten.

[5]) Die Ursache müßte in sich bestimmt determiniert sein zu einer der beiden Möglichkeiten.

[6]) Die Beziehung dieser Möglichkeit zu den beiden kontradiktorischen Fällen ist ein und dieselbe, weil die Ursache als eine indifferente angenommen wurde.

züglicherem Sinne zu, als die andere, nicht Wirkursache zu sein. (Für beide ist sie indifferent.) Der richtig denkende Verstand stellt vielmehr die Forderung auf, daß der Zustand eintrete, in dem sich das Bewirktwerden der Wirkung unterscheide von ihrem Nichtbewirktwerden.[1]) Wenn daher jener Zustand[2]) seinerseits in notwendiger Weise diese Unterscheidung (des Seins von dem Nichtsein der Wirkung) hervorbringt, dann ergibt sich folgendes. Tritt dieser Zustand zur (indifferenten) Ursache hinzu und existiert er real, dann ist die Summe des Wesens (der indifferenten Ursache) und dasjenige, was sich mit der Ursache verbindet, im eigentlichen Sinne die (adäquate) Ursache. Vor diesem (dem Zusammentreten des „Zustandes" und der indifferenten Ursache) war das Wesen (der indifferenten Ursache) Substrat für das esse causam (adaequatam). Dieses Wesen verhielt sich wie dasjenige, das Ursache wird (das noch keine Ursache ist).[3]) Jene Existenz[4]) war (vordem sie aktuell wirkt) nicht die Existenz der Ursache. Sie verhielt sich (in ihrer Indifferenz) vielmehr so, daß, wenn ein anderes Wirkliche (der genannte „Zustand", der die Determination der indifferenten Ursache herbeiführt) zu ihm hinzugefügt wird und wenn es den Charakter des Notwendigen besitzt,[5]) die Summe beider (der indifferenten Ursache und des Zustandes) zur eigentlichen Ursache wird. Dann ergibt sich aus dieser Summe notwendigerweise[6]) die Wirkung, sei es nun, daß dieses Ding (der Zustand) ein freier Wille, eine Begierde, ein Zwang oder Naturdrang ist, der zeitlich entsteht oder nicht, oder auf eine andere Weise wird. Sodann kann jenes Ding ein Ding der Außenwelt sein, das

---

[1]) Wenn die Ursache nicht zu einer der beiden Möglichkeiten determiniert wird, kann keine determinierte Wirkung eintreten.

[2]) Dieser „Zustand" kann als passiv oder aktiv aufgefaßt werden. Letzteres führt Avicenna im folgenden aus und so gelangt er zu dem Begriffe einer adaequaten Ursache.

[3]) Es war also nur in potentia, Ursache zu werden. Zur Existenz der Wirkung genügte dieses noch nicht.

[4]) Die indifferente Ursache selbst wird hier als Existenz oder Existenzart bezeichnet. Es ist die Seinsart des esse in potentia ut fiat causa gemeint.

[5]) Fehlt in Cod. a, b, c. Der „Zustand" muß den Ausschlag geben, also selbst notwendig determiniert sein per se.

[6]) Die Ursache muß den Charakter des Notwendigen haben, weil sie der Wirkung diesen selben Charakter verleihen soll. Denn jede Ursache ist in bezug auf die Wirkung notwendig.

die Existenz erwartet durch die Existenz der Ursache (d. h. dessen Existenz selbst abhängt von der der Ursache); denn, tritt die (indifferente) Ursache in eine solche Verfassung, daß die Wirkung aus ihr hervorgehen kann, ohne daß eine weitere Bedingung vorerst erfüllt werden müßte (ist sie also: in dispositione proxima), dann ergibt sich die Existenz der Wirkung als eine notwendige.

Die Existenz jeder Wirkung ist daher notwendig, sobald die Ursache existiert (und gleichzeitig mit ihr), und die Existenz der Ursache hat die Existenz der Wirkung notwendig zur Folge. In der Zeit oder dem aevum oder in anderen Arten der Zeit existieren sie zugleich; in Rücksicht auf das Wirklichwerden der Existenz jedoch sind sie nicht zugleich. Die Ursache davon ist die, daß die Existenz jenes Dinges (die der Ursache) nicht von der Existenz dieses (der Wirkung) sich ableiten läßt. Die Existenz erhält also jenes (die Ursache) nicht von der Existenz, die dieses (die Wirkung) erlangt und besitzt. Vielmehr hat die Wirkung ihr Dasein infolge davon, daß die Ursache zur Existenz gelangte. Daher ist also jene inbezug auf das Wirklichwerden der Existenz „früher" (als die Wirkung).

Dagegen könnte man einwenden: jedes einzelne dieser beiden (der Ursache und Wirkung) verhält sich so, daß wenn es existiert, die Existenz des anderen ebenfalls gegeben ist. Wird ihm die Existenz aber genommen, dann verliert auch das andere seine Existenz. (Beide verhalten sich also in diesem Sinne korrelativ), ohne daß das eine von beiden die Ursache sei und das andere die Wirkung; denn das eine von beiden besitzt nicht in vorzüglicherem Sinne den Charakter der Ursache im Bereiche der realen Existenz als[1]) das andere. Dagegen erwidern wir: nachdem wir den eigentlichen Inhalt dieses Einwandes (wörtlich: Urteiles) betrachtet haben: es trifft nicht zu, daß, „wenn" eines von diesen beiden (die Ursache oder die Wirkung) die Existenz besitzt, das andere bereits existieren müßte, ohne daß man eine Unterscheidung und Verschiedenheit (zwischen beiden) aufstellte.[2]) Der Grund dafür ist der, daß das Wort „wenn" eine vielfache Bedeutung haben kann. Es bedeutet entweder erstens: daß

[1]) Wörtlich: „ohne das andere".

[2]) Die Ursache ist nicht in demselben Sinne simultan mit der Wirkung wie die Wirkung mit der Ursache. In diesem Unterschiede besteht das Wesen beider.

die Existenz jedes einzelnen der beiden (der Ursache und der Wirkung) sich so verhält, daß, „wenn“ das eine wirklich auftritt, notwendig auch das andere (die Wirkung) aus ihm zur realen Existenz gelangt. Oder es bedeutet zweitens: die Existenz jedes dieser beiden verhält sich so, daß, „wenn“ das eine wirklich ist, notwendig aus ihm für den Bereich der Wirklichkeit folgt, daß die Existenz des anderen bereits früher Tatsache war. Oder drittens: „wenn“ die Existenz jedes einzelnen dieser beiden Prinzipien im Verstande wirklich ist, so ergibt sich daraus notwendig, daß auch das andere (die Wirkung) im Verstande wirklich wird. Oder viertens: „wenn“ die Existenz jedes einzelnen dieser beiden im Verstande wirklich ist, so ergibt sich daraus für das Gebiet des Verstandes (den ordo logicus) notwendig, daß auch das andere (die Ursache) entweder in der realen Existenz oder im Verstande bereits früher wirklich wurde.

Das Wort „wenn“ hat also einen allgemeinen (analogice gebrauchten) Sinn und kann in Irrtum führen in Fällen wie die oben genannten. Daher lehren wir, was das erste anbetrifft, so ist dies unrichtig und wird nicht zugegeben; denn das eine von beiden (die Ursache und die Wirkung) ist so beschaffen, daß wenn es wirklich ist, aus ihm das Wirklichsein des anderen sich notwendig ergibt, nachdem dasselbe im Zustande der Möglichkeit war. Dies ist die Ursache. Was aber nun das Verursachte anbetrifft, so ergibt sich aus seinem Wirklichsein nicht das Wirklichsein der Ursache, sondern die Ursache war bereits wirklich, als das Verursachte erst eintrat. Was nun aber den zweiten Fall angeht, so wird er in Beziehung auf die Ursache nicht zugegeben; denn wenn die Ursache existiert, so ist es betreffs der realen Existenz nicht notwendig, daß das Verursachte bereits früher aus sich oder ohne die Ursache existierte. Der Grund dafür ist: wenn die Wirkung bereits früher existierte, dann ergibt sie sich in der realen Existenz[1]) nicht notwendig aus dem Wirklichsein der Ursache. Denn die Ursache existierte und war bereits früher selbständig[2]) im

[1]) Avicenna unterscheidet mit Nachdruck den ordo logicus und realis, weil die Reihenfolge im Erkennen vielfach die umgekehrte ist, wie die im Sein. Wir erkennen meistens zuerst die Wirkung.

[2]) Die Ursache ist selbständig, d. h. sie ist im Sein nicht abhängig von der Wirkung oder einer anderen Ursache. Von der Wirkung gilt das Gegen-

Sein. Es sei denn, daß man unter: „die Wirkung existierte“ nicht versteht: die Wirkung war in der Vergangenheit existierend.[1]) Jedoch die simultane Verbindung beider ist zutreffend. Dann aber trifft das Simultansein von seiten des Verursachten nicht zu in zwei Hinsichten. Erstens: Wenn die Ursache aktuell existiert, so ergibt sich ihre Existenz nicht folgerichtig aus der Existenz der Wirkung; zweitens:[2]) wenn das Verursachte bereits wirklich geworden ist, kann in keiner Weise seine Existenz notwendig werden durch das Wirklichwerden eines Dinges, daß man als ein wirklich „werdendes“ annimmt, es sei denn, daß man mit den Terminus „wirklich geworden ist“ nicht seine eigentliche Bedeutung verbindet (sondern ihn versteht als „wirklich wird“).

Was nun die beiden anderen (logischen) Teile anbetrifft, so ist der erste von ihnen zutreffend, denn man kann sagen, wenn die Ursache im Verstande wirklich ist, dann ist auch für das Denken notwendig, daß die Wirkung eintritt, deren Ursache jene notwendig per se ist in ordine logico; ferner: wenn die Wirkung im Verstande existiert, dann muß ebenso im Verstande die Existenz der Ursache wirklich sein. Was nun den zweiten dieser genannten Teile angeht, nämlich den vierten Fall (dieser ganzen Auseinandersetzung), so ergibt sich aus ihm die Richtigkeit deiner Behauptung, daß der Verstand, wenn die Wirkung wirklich eintritt, erkennt, daß die Ursache bereits eine Existenz notwendigerweise besaß. Diese Existenz ist fertig und abgeschlossen, wenn die Wirkung auftritt. Manchmal existiert die Ursache jedoch in der logischen Ordnung später als die Wirkung, freilich nicht der Zeit allein nach. Der zweite Fall dieser beiden, die beide zum vierten[3]) gehören, muß nicht zugegeben werden.

---

teil. Daher muß sie ihr Sein von der Ursache empfangen. Wörtlich: „so daß sie in Bezug auf ihr Sein entbehren konnte“ (nämlich eine Ursache).

[1]) Dann bedeutet der arab. Ausdruck: die Wirkung bestand oder war gegeben „gleichzeitig“ mit der Existenz der Ursache. Das Perfektum und Imperfektum haben ursprünglich keine temporale Bedeutung, sondern bezeichnen die Aktionsarten der fertigen oder werdenden Handlung.

[2]) In diesen zwei Punkten sind also Wirkung und Ursache nicht vollständig korrelativ. Die Wirkung steht vielmehr der Ursache nach.

[3]) Die vier Annahmen bezeichnen Ursache und Wirkung I. als real, so daß beide a) simultan sind oder b) nicht; II. als logisch, so daß beide a) zu gleich oder b) nacheinander erkannt werden. Zum letzten wird noch der aus

Ebenso verhält sich die Sache bei der Verneinung. Verneinen wir die Ursache, so verneinen wir auch in Wahrheit die Wirkung. Wenn wir jedoch die Wirkung verneinen, dann verneinen wir damit noch nicht die Ursache, sondern wir sind uns bewußt, daß die Ursache bereits früher ihre Existenz in sich selbst verloren haben muß, damit die Nichtexistenz der Wirkung möglich werde. Setzten wir jedoch die Wirkung als nichtexistierend voraus, dann nehmen wir zugleich das an, was notwendig mit dieser Voraussetzung potentiell verbunden ist (d. h. was in dieser Voraussetzung einbegriffen ist), nämlich daß die Nichtexistenz der Wirkung möglich war. Wenn diese aber möglich war, so ist sie nur dadurch möglich, daß zuerst die Nichtexistenz der Ursache eintraf. Die Nichtexistenz und Existenz der Ursache sind also Ursachen für die Nichtexistenz der Wirkung resp. ihre Existenz. Die Nichtexistenz der Ursache ist ein Hinweis auf (ein Anzeichen für) die Nichtexistenz der Ursache und ebenso ist die Existenz der Wirkung ein Hinweis auf die Existenz der Ursache.

Wir wollen nun zurückkehren zu unserem Ausgangspunkte an dem wir die Diskussion verließen und lehren daher betreffs der Lösung des angeregten Zweifels: das Zugleichsein (der Ursache mit der Wirkung und ebenso des Bedingten mit der Bedingung) ist nicht dasjenige, was dem einen von beiden Teilen den Charakter der Ursache verleiht. Dann müßte das eine von beiden nicht in vorzüglicherem Sinne diesen Charakter besitzen als das andere, weil beiden die Simultaneität (natürlich) in gleicher Weise zukommt. Beide sind vielmehr nur darin verschieden, daß das eine, so haben wir angenommen, so beschaffen ist, daß seine Existenz nicht durch das andere notwendig herbeigeführt wird, sondern vielmehr zugleich mit dem anderen existiert. Wir hatten ferner bezüglich des zweiten angenommen: ebenso wie seine Existenz gleichzeitig mit der Existenz des anderen besteht, ebenso solle es auch (als Wirkung) durch den anderen bestehen. Auf diese Weise wird die angeregte Frage dargetan.

Ein weiteres Problem, das hier [1]) noch gestellt wird, betrifft die Potenz und den Akt. Es fragt sich, welches von beiden

---

Realem und Logischem gemischte Fall hinzugefügt, daß das eine der beiden der realen Existenz nach früher sei, während es in der logischen später ist.

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. betreffs des Früher und Später".

früher und welches später sei als das andere. Die Kenntnis dieser Verhältnisse gehört zu den überaus wichtigen Erkenntnissen betreffs des Begriffes des Früher und Später. Ferner stellt sich das Problem, ob die Potenz und der Akt selbst zu den (zufälligen) Akzidenzien des Seienden gehören und zu seinen Inhärenzien (den Proprietäten) und zu den Dingen, die notwendigerweise erkannt werden müssen, wenn man die Verhältnisse des Seins im absoluten Sinne versteht.

Zweites Kapitel.

Die Potenz und der Akt, das Vermögen und das Unvermögen und der Beweis für die Existenz der Materie in jedem Dinge, das entsteht.

Der Terminus „Potenz" und dasjenige, was man mit ihm bezeichnen will, wurde zunächst aufgestellt zur Bezeichnung des Wirklichen, das im Lebewesen vorhanden ist, und durch das mannigfache Handlungen, die Bewegungen sind, aus dem Lebewesen hervorgehen können. Aus anderen Wesen entstehen keine solchen Handlungen, weder in der Quantität noch in der Qualität.[1]) (Daher muß in den ersteren notwendig eine besondere Fähigkeit angenommen werden, die diesen Unterschied erklärt.) Das Gegenteil davon nannte man impotentia. Die Fähigkeit verhält sich wie ein Zuwachs und eine Intensität, die unter die Kategorie der Potenz (der Macht) fällt. Sie besteht darin, daß das Tier in einem solchen Zustande sich befindet, daß von ihm die Handlung ausgeht, wenn es will, und daß die Handlung nicht vom ihm ausgeht, wenn es nicht will. Das Gegenteil dieses Zustandes wird Schwäche genannt.

Der Begriff der Potenz wurde dann von dieser Fähigkeit übertragen um die „ratio" (das Ding) zu bezeichnen, infolgederen ein Ding sich nicht leicht passiv verhält; denn es trifft zu, daß derjenige, der verschiedene Handlungen und Bewegungen vollzieht, von denselben zugleich in passiver Weise eine Ein-

---

[1]) Cod. c: „Diese Handlungen entstehen nicht sicut in pluribus aus den Menschen (sondern kommen ebensogut den Tieren als vegetative und sensitive Tätigkeiten) zu."

wirkung empfängt. Sein Leiden und der Schmerz, der ihm durch die Handlung zustößt, hält ihn zurück, die Handlung zu vollenden. (Die Potenz muß also dieses Hemmnis überwinden.) Befindet er sich dann in dem Zustande des sinnlich wahrnehmbaren Leidens, so kommt ihm der Zustand der „Schwäche“ zu. Er besitzt dann nicht die „Potenz“. Befindet er sich aber nicht in einem passiven Zustande, so sagt man von ihm die Potenz (Macht) aus. Der Umstand, daß er sich nicht im passiven Zustande befindet, ist daher ein Hinweis darauf, daß er eine aktive Potenz besaß.[1])

Sodann übertrug man den Terminus dieser „ratio“ (der Potenz) auf einen weiteren Begriff, so daß der Umstand, daß der Handelnde nur leicht passiv affiziert wird, als Potenz gilt, selbst wenn er in keiner Weise tätig ist. Sodann bezeichnet man dasjenige Ding, das überhaupt keine Einwirkung erleidet, im vorzüglichem Sinne mit diesem Namen, und daher nannte man seine Rangstufe, insofern es keine Einwirkung erleidet, eine Potenz. Ferner bezeichnet man die Macht selbst als Potenz, weil sie das erste Prinzip der Handlung ist. Sie ist der „Zustand“ (das voluntarium) der dem Tiere zukommt. Durch denselben kommt es dem Tiere zu, tätig zu sein oder nicht nach Maßgabe des Wollens oder Nichtwollens und der Beseitigung der Hindernisse. Man nannte sie Potenz, weil sie erstes Prinzip der Handlung ist.

Die Philosophen übertrugen sodann den Terminus der Potenz auf andere Gegenstände und wandten ihn im allgemeinen Sinne an auf jeden Zustand, der sich in einem Dinge befindet. Er ist erstes Prinzip für eine Veränderung die von ihm auf ein anderes Ding, insofern es ein anderes ist,[2]) ausgeht, selbst wenn in der Ursache kein voluntarium vorhanden ist.[3]) In diesem Sinne nannte man die Hitze eine Potenz; denn sie ist Ursache der Veränderung, die von einem Dinge auf ein anderes übergeht, insofern dieses ein anderes ist. Ein Subjekt, das sich selbst in Bewegung setzt, oder ein Arzt, der sich selbst kuriert, verhält sich so, daß die Ursache der Veränderung, die von ihm ausgeht, in ihm vorhanden ist. Aber diese Veränderung geht nicht aus

---

[1]) Wörtlick: „auf die ratio, die wir Potenz genannt haben“.

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1046 a 10: *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ᾽ ἄλλου ἢ ἄλλο.*

[3]) Sie gilt also auch von der leblosen Natur.

von ihm und befindet sich nicht in ihm, insofern er aufnahmefähig ist für die ärztliche Behandlung oder für die Hitze; sondern insofern er ein anderer ist. Der Gegenstand verhält sich wie zwei verschiedene Dinge, ein Ding, daß die Fähigkeit hat, zu wirken, und ein anderes, das die Fähigkeit hat, Wirkungen aufzunehmen. Es ist möglich, daß die beiden Dinge in ihm real getrennt existieren in zwei Teilen. Daher ist er z. B. der Bewegende in seiner Seele, der Bewegte in seinem Körper. Er ist der Bewegende durch seine Wesenform, der Bewegte durch seine Materie. Insofern der kranke Arzt die ärztliche Behandlung empfängt ist er verschieden [1]) von sich selbst, insofern er die ärztliche Behandlung erteilt.

Man fand nun, daß das Ding, dem eine Potenz in dem bekannten Sinne zukommt — sei es nun, daß sie eine Macht oder die Intensität einer Potenz darstellt — sich nicht so verhält, daß es Bedingung dieser Potenz ist, daß das Ding durch dieselbe aktuell wirkend werde. Insofern das Ding eine Potenz in sich enthält, kommt ihm vielmehr sowohl die Möglichkeit, zu wirken, und ebensogut die Möglichkeit, nicht zu wirken zu. Als man dieses konstatiert hatte, übertrug man die Bezeichnung „Potenz" auf die Möglichkeit (zu wirken oder nicht zu wirken). Daher nannte man das Ding, dessen Dasein in den Bereich des Möglichen fällt, ein der Potenz nach existierendes, und man nannte die Möglichkeit, etwas zu empfangen und zu erleiden, eine passive Potenz. Sodann bezeichnete man die Vollendung dieser Fähigkeit als Akt (actus), selbst wenn dieselbe keine Tätigkeit war, sondern ein Leiden, wie z. B. das Bewegtwerden actu oder das Annehmen einer Gestalt actu und ähnliche Dinge.[2]) Unter actus versteht man das tatsächliche Eintreten der Existenz,[3]) selbst wenn dieser Vorgang ein Leiden ist oder ein Ding, das weder Akt ist noch auch ein Leiden. Manchmal be-

---

[1]) Ein und dasselbe kann nicht secundum idem handelnd und leidend, Potenz und Akt sein.

[2]) Cod. d c b add.: „In diesem Vorgange ist das Prinzip vorhanden, das Potenz genannt wird. Ferner ist das Fundament in dem, was mit diesem Namen bezeichnet wird, nichts anderes als das, was im eigentlichen Sinne als Akt gilt. Dasjenige, das sich zu dem hier als Potenz bezeichneten verhält wie der actus zu dem früher als Potenz benannten, nannte man deshalb actus." Das Wirken ist actus potentiae activae und zugleich auch als Leiden actus potentiae passivae.

[3]) Potenz ist dann die Möglichkeit, die Existenz zu empfangen.

zeichnete man mit Potenz die höchste Entwicklung und Intensität dieser Verhältnisse. Die Mathematiker benennen das Quadrat[1]) die Potenz einer Linie,[2]) die Seite dieses Quadrates ist, und diese Benennung besagt, daß das Quadrat ein Ding ist, das in der „Fähigkeit" der Linie liegt, besonders wenn man sich phantasiemäßig vorstellte, daß das Quadrat entsteht aus der Bewegung seiner Seite. Wenn du den Begriff der Potenz verstanden hast, dann begreifst du auch, was Fähigkeiten sind, und ferner daß die impotentiae sind: das Schwache, das Unvermögende oder das, was leicht[3]) eine Einwirkung in sich aufnimmt, oder das Denknotwendige, oder der Umstand, daß die Dimension der Linie nicht (durch Quadratur) Seite werde für die Dimension der Fläche, die man annahm.[4])

Manchmal entsteht infolge aller dieser Verhältnisse und Bezeichnungen eine Schwierigkeit betreffs der Potenz, die die Bedeutung der Fähigkeit (Macht) hat. Man kann der Meinung sein, daß sie nur demjenigen inhäriert, das aktuell wirkend wird oder nicht.[5]) Ist das Ding aber so beschaffen, daß es nur wirkend ist, dann ist man nicht der Ansicht, daß diesem eine Fähigkeit (zu dieser Wirkung) zukomme. Dieses jedoch ist unrichtig; denn nehmen wir an, das Ding, das nur wirkend ist, wirke ohne voluntarium zu besitzen (also durch Naturnotwendigkeit). Dasselbe besitzt keine Fähigkeit (Macht) zum Handeln noch eine Potenz in diesem Sinne. Handelt es aber durch ein voluntarium, abgesehen von dem Falle daß es durch ein beständig determiniertes voluntarium handelt, ohne daß dieses sich ändert auf Grund zufälliger Verhältnisse oder notwendiger,[6]) dann wirkt dasselbe

---

[1]) Cod. c b add.: „Man fand, daß einige Linien so beschaffen sind, daß sie zur Seite eines Quadrates werden können, daß andere aber nicht die Seite „jenes" Quadrates bilden können. Deshalb bezeichnete man jenes Quadrat als die Potenz jener Linie.

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1046: *τούτων δ᾽ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν. ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ, καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναί πως ἢ μὴ εἶναι.*

[3]) Was schwer eine Einwirkung aufnimmt, nennt man Potenz.

[4]) Alle kontradiktorischen Gegensätze der Potenzen werden Impotentiae genannt.

[5]) Vgl. Arist., Metaph. 1016 b 4: *πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ καὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις ἐισίν. ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαί ἐισιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί αἱ δ᾽ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαῖνειν μόνον, ἡ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας.*

[6]) Cod. b d: „oder ist seine Veränderung per se innerlich unmöglich".

durch Vermittlung einer Fähigkeit; denn die Definition der Fähigkeit, durch die man diese Potenz definiert, ist dort (in diesem Wirken) real existierend. Es ist nämlich betreffs dieses Handelnden richtig, daß er wirkt, wenn er will, und daß er nicht wirkt, wenn er nicht will. Beide Zustände sind von einer Bedingung abhängig d. h. „wenn“ er will, wirkt er, und „wenn“ er nicht will, läßt er von der Wirkung ab. Ebenso verhalten sich die beiden Möglichkeiten in der Definition der Fähigkeit. Sie haben dort den Charakter von zwei Bedingungen. Zu dem Begriffe der Bedingung gehört aber nicht, daß in ihm in irgend einer Weise eine Ausnahme vorhanden sei, oder eine „prädikative“ Wahrheit (die nicht von einer Bedingungung abhängt, sondern einfachhin als Aussage formuliert wird); denn wenn unsere Aussage richtig ist: der Handelnde wirkt nicht, wenn er nicht will, so ist dieses kondizionale Verhältnis immer wahr; jedoch will er manchmal nicht. Wenn es jedoch unrichtig ist, daß er überhaupt nicht will, so ergibt sich ebenfalls, daß der Satz unrichtig ist: wenn (d. h. wann) er nicht will, wirkt er nicht; denn dieser Satz hat zur Konsequenz: wenn er nicht wollte, würde er nicht wirken, ebenso wie die andere: wenn er will, wirkt er. Wenn daher richtig ist: wenn er will, handelt er, dann ist ebenso umgekehrt richtig: wenn er wirkt, so wollte er bereits früher, d. h. wenn er wirkt, so tat er dieses, weil er vermögend ist, zu handeln, und darum ist ebenfalls richtig: wenn er nicht wollte, handelte er nicht, und umgekehrt: wenn er nicht handelte, dann wollte er auch nicht.[1]) Dieses kondizionale Verhältnis besagt aber nicht, daß der Mensch notwendigerweise in einer bestimmten Zeit nicht wolle. Dieses ist für denjenigen klar, der die Logik begriffen hat.

Diese Kräfte, die die ersten Prinzipien der Bewegungen und Handlungen sind, sind zum Teil solche, die mit der Vernunft und der Phantasie verbunden bestehen, zum Teil solche, die nicht mit ihnen verbunden sind. Diejenige Fähigkeit nun, die mit der Vernunft und der Phantasie verbunden ist, gleicht

---

[1]) Diese Ausführungen wollen die Existenz von Fähigkeiten nachweisen und besagen, daß die Handlung des Wirkenden sich nicht notwendig aus seinem Wesen ergibt. In letzterem Falle müßte sie mit Notwendigkeit so lange erfolgen, wie das Wesen besteht. Erfolgt sie aber nur zeitweilig, nicht notwendig, dann muß sie durch Vermittlung einer besonderen Fähigkeit aus dem Subjekte hervorgehen.

diesen beiden;[1]) denn durch eine einzige Fähigkeit kann der Begriff homo und non-homo erkannt werden, und durch eine einzige Kraft stellt man sich die Lust und den Schmerz innerlich vor; kurz, man denkt sich das Ding und sein Gegenteil.[2]) Daher sind also die Fähigkeiten alle[3]) oder nur einzelne von ihnen so beschaffen, daß sie sich sowohl auf einen Gegenstand, wie auch auf dessen Gegenteil erstreckten. In Wahrheit aber bilden sie keine vollkommene Potenz d. h. ein erstes Prinzip der Veränderung ab alio in alium inquantum est alius und zwar insofern er in vollkommener Weise und aktuell ein anderer ist.[4]) Die Fähigkeit muß vielmehr mit dem Willen verbunden sein, indem der Willensentschluß ausgeht entweder von einer Überzeugung der inneren Vorstellung, die folgt auf eine Phantasievorstellung konkupiszibeler oder iraszibeler Natur oder von einer rein geistigen Überzeugung, die folgt auf einen geistigen Inhalt der cogitativa oder auf die Erfassung einer Wesensform. Nehmen wir an, es verbinde sich mit dieser Kraft die Willenskraft und sie sei zugleich nicht etwa noch indeterminiert[5]) sondern determiniert. Dies ist nun jene Vereinigung von Kräften (des Verstandes und des Willens), die die Bewegung der Glieder hervorbringt. Bildet sich diese Vereinigung, dann wird die Potenz notwendigerweise erstes und aktuelles Prinzip für die Handlung, das notwendig wirkt; denn — so haben wir auseinandergesetzt — so lange die Ursache nicht aktuell und notwendig Ursache ist, sodaß sich aus ihr die Wirkung notwendig ergibt, kann sie die Wirkung nicht notwendig zur Folge haben.[6]) Vor dem dieser Zustand

---

[1]) Cod. c d: „der Vernunft und der Phantasie“.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. theol. I—II 8, 1 ad 1: Eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet ad bonum et ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiende illud; und ib. I 62, 8 ad 2: Virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter (durch Naturnotwendigkeit) sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentiri principiis naturaliter notis et similiter voluntas non potest non adhaerere bono, inquantum est bonum.

[3]) Wörtlich: „als sie selbst“.

[4]) Da sie auf zwei kontradiktorische Gegensätze gerichtet sind, sind sie nicht in sich für einen speziell determiniert, müssen also von außen eine solche Determination noch erhalten, bevor sie aktuell wirken.

[5]) Cod. c: „hinneigend“.

[6]) Vgl. dazu die Ausführungen Fârâbîs, Ringsteine Nr. 2.

(des Aktuell- und Notwendigwirkens) eintritt, ist der Wille nur schwach, ohne daß er eine Konzentration von Kräften in sich darstellt (die für die Determination zur Handlung notwendig vorausgesetzt werden). Diesen Kräften, die sich mit der Vernunft einzeln vereinigen, ist die passive (dienende und ausführende) Kraft präsent[1]) und tritt zu ihnen in Beziehung, und zwar in eine solche Beziehung, die, wenn sie in diesen Kräften hergestellt wird, in ihnen das hervorruft, daß sie ihrerseits auch in untergebenen Kräften (oder: „durch diese Beziehung") wirkend werden. Diese befinden sich also noch im Zustande einer Potenz (wenn auch die passiven Kräfte präsent sind). Kurz, es ergibt sich nicht notwendig aus dem Umstande, daß den aktiven Kräften die passive Potenz gegenübersteht, daß erstere die Wirkung ausüben; denn wenn sich aus jenen aktiven Kräften allein ergäbe, daß sie tätig werden, dann wäre die notwendige Konsequenz, daß von ihnen die beiden konträren Handlungen und ebenso die zwischen beiden in der Mitte liegenden hervorgingen.[2]) Dies jedoch ist unmöglich. Wenn aber die Verhältnisse so eintreffen, wie wir auseinandergesetzt haben, (so daß sich mit dem Willen noch andere Bedingungen der Handlung verbinden, die ihn zur bestimmten Handlung determinieren) dann wirkt er notwendig.

Was nun die Kräfte angeht, die in solchen Wesen vorhanden sind, die nicht mit Vernunft noch mit Phantasie (d. h. mit den Erkenntniskräften der inneren Sinne) begabt sind, so ergibt sich notwendigerweise die äußere Handlung, wenn das aktive Prinzip mit der passiven[2]) Potenz zusammentrifft; denn in diesem Wesen ist kein voluntarium vorhanden noch eine freie Wahl, die den Aufschub der Handlung bedingt.[3]) Tritt

---

[1]) Avicenna stellt hier die Lehre auf, daß die Willenshandlung durch die Fähigkeiten des Körpers und ihr Objekt nicht notwendig bestimmt wird. Die einzelnen Fähigkeiten sind auf zwei Kontradiktoria gerichtet, also indeterminiert. Nur das Hinzutreten der „Überzeugung" oder der inneren Vorstellung von der Handlung, also ein intellektuelles Moment, gibt den Ausschlag und führt die Determination herbei.

[2]) Die aktiven Kräfte, in sich betrachtet, sind nicht auf ein Objekt mehr determiniert wie auf ein anderes.

[3]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 25, 1 c: potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio und ib. 77, 3 c: omnis actio vel est potentiae activae vel passivae; obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens. Color enim, inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum

aber auch in diesen Wesen ein Aufschub der Handlung ein, so ist es eine Naturanlage selbst, die den Aufschub bedingt.[1]) (Derselbe findet also auf Grund des Instinktes statt.) Ist nun diese Verzögerung eingetreten, so bedarf[2]) es einer besonderen Naturanlage. Diese Naturanlage ist nun entweder erstes Prinzip der Handlung oder Teil eines solchen Prinzipes. Das erste Prinzip besteht aus einer Summe von dem was bereits vorhanden war (der ersten Potenz) und entstand (den determinierenden Momenten). Dann aber wird dieses Prinzip ähnlich dem Willen, der eine Handlung verzögern kann.[3]) Jedoch besteht der Unterschied, daß der freie Wille mit Erkenntnis ausgestattet ist, die Naturanlage aber nicht.[4])

Die passive Potenz muß vollkommen sein, sodaß, wenn sie mit der aktiven Potenz zusammentrifft, das Leiden (die passive Einwirkung) sich notwendig ergibt. Unter den passiven Potenzen gibt es auch solche, die unvollkommen sind;[5]) denn einige von ihnen sind nahe (potentiae proximae), andere ferner (potentiae remotae) wie z. B. das Sperma und der Mann. Das Sperma ist in der Potenz ein Mann,[6]) jedoch nur in der entfernten Potenz (potentia remotâ), denn derselbe bedarf bewegender Kräfte, die

---

autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Avicenna versteht unter potentia passiva ein Prinzip, das mit der potentia activa verbunden, die Handlung folgerichtig ergibt. Es sind also die Vorbedingungen der Handlung von Seiten des Instrumentes und des Objektes und das Entfernen der Hindernisse gemeint.

[1]) Wörtlich: „Die erwartet wird".

[2]) Um die Hemmung zu überwinden, muß ein äußeres agens auftreten, oder eine andere, innere Naturanlage.

[3]) Die determinierenden Momente können mangeln. Dann ist die Handlung aufgeschoben, ähnlich der Willenshandlung.

[4]) Cod. c, d: haben einen im Sinne vollkommen übereinstimmenden, dem Wortlaute nach aber verschiedenen Text. Man wäre versucht an eine zweite Ausgabe zu denken, wenn nicht eine andere Erklärung näher läge. Avicenna bemühte sich nicht sehr um den Wortlaut. Er diktierte schnell und überließ dann den Text seinen Freunden, ohne sich weiter um ihn zu bekümmern. Diese mögen Undeutlichkeiten der Schnellschrift verschieden ausgeglichen haben.

[5]) Aus diesen ergibt sich das Wirken nicht unmittelbar und notwendig, wenn sie mit dem aktiven Prinzipe sich verbinden.

[6]) Cod. c, b: „Das Sperma besitzt die Kraft ein Mann zu werden. Der Knabe besitzt ebenfalls die Kraft (potentia proxima), ein Mann zu werden". Die protentia proxima ist dadurch bestimmt, daß sie keiner vermittelnden Kräfte mehr bedarf, um zur Wesensform zu gelangen.

sich mit ihm eng verbinden, bevor die bewegende Kraft eintritt, die ihn (direkt) zu der Natur des Mannes hinbewegt. Zuerst muß die Potenz (oder der Beweger) manche Dinge, die nicht Mann sind, hervorbringen (wörtlich: von der Potenz in den Akt überführen.[1]) Nach diesen wird die Fähigkeit mit den Dispositionen ausgestattet, sodaß sie einen Mann zur aktuellen Existenz bringt. Die passive Potenz in ihrer eigentlichen Bedeutung ist diese.[2]) Das Sperma ist also in der (passiven) Potenz ein Mann; denn in seiner Potenz ist es begründet, daß es zunächst ein bestimmtes Ding (menschlicher Embryo) werde, sodann ein anderes (Kind), bis daß es zu einem Manne (in der stufenweisen Entwicklung) wird.[3]) (Die Potenz wird also von einer potentia remotâ zu einer potentia proxima und erhält dann die Wesensform des Dinges, zu der sie werden soll.)

Ähnlich verhält sich die erste Materie; denn in der Potenz ist sie jedes Ding, jedoch (— dadurch unterscheidet sie sich von dem Sperma —) ist manches, was in ihr entsteht, ein Hindernis für anderes, und dasjenige, von dem die Entwicklung ferne gehalten wird, (so daß sie es nicht erreichen kann), verlangt also die Entfernung jenes Hindernisses. Anderes wiederum, was in der Materie entsteht, hindert ein drittes nicht (in ihr zu entstehen); jedoch bedarf es (nur) einer neuen Kraft,[4]) die (mit der

---

[1]) Damit sind die Zwischenstufen gemeint Kind, Knabe, Jüngling.

[2]) Die passive Potenz ist also das materielle Prinzip z. B. der Same oder der Marmor für die Bildsäule. Dasselbe wird durch eine bewegende Kraft, die Lebenskraft im Sperma oder die Tätigkeit der Kunst, allmählich zur Form umgebildet.

[3]) Cod. c, b: Im Sperma ist im eigentlichen Sinne keine weitere passive Potenz. (Das Sperma kann nicht jedes beliebige Ding werden wie die erste Materie. Ferner besitzt es nur eine einzige Kraft, wenn auch verschiedene Dinge aus ihm nacheinander entstehen. Denn alle diese Dinge sind „eins“ in formeller Hinsicht, d. h. in der Hinordnung auf die Endphase, die Wesensheit des Mannes). Denn es ist unmöglich, daß der Same, indem er Same bleibt, einen Mann bilde. (Er verliert vielmehr seine Natur, ist also rein passiv und wird umgebildet.) Jedoch liegt es in seiner potentia, ein Ding zu werden, das nicht Same ist. Dann geht die Entwicklung weiter zu einem anderen (zweiten) Dinge, welches der Potenz nach seinerseits jenes (dritte) ist. Im Gegensatz dazu steht die erste Materie. Sie ist der Potenz nach jedes beliebige Ding (während das Sperma nur die Formen annehmen kann, die zur Wesensform des Mannes hinführen). Einige von diesen Dingen, die in der Materie entstehen, hindern andere (im Gegensatze zum gen. Beispiele).

[4]) Wörtlich: „einer Gefährtin“.

Materie verbunden wird), so daß die Disposition (für die Aufnahme der anderen Wesensform) vollkommen werde. Diese also (die sich mit der passiven Potenz verbindende) ist die aktive Potenz,[1]) von der die Einwirkungen ausgehen. Das Ding, was nur in der („entferntsten") Potenz besteht, erfordert, daß sich mit ihm zunächst eine aktive Potenz verbinde und zwar vor derjenigen aktiven Potenz, die die Gestalt des Schlüssels herstellt. Dieses ist die Potenz, die das Holz zerschneidet, zersägt und hobelt. Darauf tritt eine weitere Disponierung der Materie ein, damit sie Einwirkungen von der aktiven Kraft, die die Form des Schlüssels herstellt und die sich mit der Materie verbindet, aufnimmt.

Einige Potenzen treten auf auf Grund von Naturanlagen, andere auf Grund der Gewohnheit, wieder andere durch Kunsttätigkeit, noch andere durch Zufall. Der Unterschied zwischen der Potenz, die durch Gewohnheit entsteht und derer, die durch Kunst hervorgebracht wird, liegt darin, daß diejenige, die durch Kunst hervorgebracht wird, abzielt auf die Anwendung von Instrumenten, verschiedenen Materien und Bewegungen. Durch diese erwirbt die Seele eine Gewohnheit, die sich so verhält, als ob sie die Wesensform dieser Kunsttätigkeit wäre. Manchmal jedoch stehen der Gewohnheit keine bestimmten Instrumente und verschiedene Materien zu Gebote.[2]) Die Gewohnheit (einer Handlung) entsteht vielmehr aus einer Begierde, oder dem Zorne (d. h. der vis concupiscibilis oder irascibilis), oder aus einer ethischen Ansicht, oder sie verhält sich (im Gegensatz zur Kunstfertigkeit) so, daß in der Gewohnheit die bewußte Absicht ein Ziel erstrebt, das verschieden ist von dem letzten Ziele (der gewohnheitsmäßigen Handlung).[3]) Diesem folgt manchmal ein anderes Ziel,

---

[1]) Cod. c, b: „Diese passive Potenz ist die entferntere (wenn in der Materie eine andere Form vorhanden ist). Die potentia proxima ist diejenige, die es nicht erfordert, mit einer aktiven Potenz verbunden zu werden vor (dem Eintritt) „der" aktiven Potenz, von der die Wirkung (direkt) ausgeht. So ist der Baum nicht in potentia (proxima) ein Schlüssel; denn der Baum muß sich zunächst mit einer aktiven Potenz verbinden, die verschieden ist von derjenigen, die den Schlüssel (direkt) herstellt."

[2]) Die Gewohnheit betätigt sich unbewußt, fast instinktiv. Ihre Instrumente wendet sie nicht mit Überlegung an. Cod. c, b: „Die durch Gewohnheit wirkende Potenz entsteht aus Tätigkeiten, in denen jenes (die Anwendung von Instrumenten) nicht bewußt beabsichtigt ist."

[3]) Die bewußte Zwecksetzung bedient sich des natürlichen Zieles der gewohnheitsmäßigen Handlung als Mittel für weitere Ziele.

das das der Gewohnheit ist,[1]) ohne daß dieses jedoch bewußterweise erstrebt würde.

Die Gewohnheit ist nun nicht dasselbe, als das Vorhandensein der Wesensformen jener verschiedenen Handlungen in der Seele; denn es ist nicht gleich, ob der Mensch sich an das Gehen oder die Kunst des Schreiners gewöhnt. Der Unterschied liegt in dem, was wir erwähnt haben.[2]) Zwischen beiden, der bewußt arbeitenden Kunst und der mechanisch-tätigen Gewohnheit (der Erkenntnisform der Tätigkeit im Geiste und der Gewohnheit dieser Tätigkeit), ist ein grofser Unterschied. Trotz desselben trifft es sich, daß, wenn man die Aufmerksamkeit abgewandt hat bei der Arbeit, die Arbeit nur aus Gewohnheit und mechanischer Fertigkeit erfolgt und beide auf ein und dieselbe Weise vonstatten gehen.

Die Potenzen, die auf Naturanlage beruhen, bestehen teilweise in den nicht animalischen Körpern,[3]) teilweise in den tierischen Körpern. Einige der ersten Philosophen — zu ihnen gehörte Gârbaqû — behaupteten, die Fähigkeit bestehe zugleich mit der Handlung; sie gehe ihr nicht voraus. Viele Philosophen, die nach diesem (gegen die obige Lehre) in vielfältiger Weise Schwierigkeiten vorbringen, behaupten dasselbe. (Nach diesen wäre die Potenz nur ein Zustand der Substanz, der im Augenblicke der Handlung eintritt. Sie wäre kein bleibendes Akzidens.)

Wer diese Lehre aufstellt, behauptet mit anderen Worten: der Sitzende vermag nicht zu stehen d. h. seiner Natur zufolge kann er nicht aufstehen solange er nicht steht. Wie könnte er aber auch dann aufstehen? (Die Scholastiker behandelten diese Schwierigkeit mit der Distinktion des sensus compositus und sensus divisus d. h. der Sitzende kann in sensu composito d. h. während er sitzt, nicht stehen, wohl aber in sensu diviso, d. h. nachdem er gesessen hat.[4]) Dieser Objizient ist also konsequenter-

[1]) Aus dem bewußt erstrebten Ziele ergibt sich das der Gewohnheit. Wörtlich: das die Gewohnheit ist.

[2]) Die „Formen“ beider Tätigkeiten sind in der Seele, auch wenn sich der Mensch noch nicht an diese Tätigkeiten gewöhnt hat. Es muß also zur Erkenntnisform der auszuführenden Handlungen noch etwas anderes hinzutreten, damit ein habitus entstehe.

[3]) Cod. d Gl.: „Widerlegung Ascharîs und seiner Schule“. Sie lehrten also, nur im animalischen Lebensprinzipe seien Potenzen.

[4]) Cod. c, b add.: „Es liegt dann nicht in der Natur des Holzes, daß es gehobelt werden kann. Aber wie kann es dann gehobelt werden?“

weise nicht vermögend an einem Tage zu verschiedenen Malen zu sehen und die Augen zu öffnen. In Wahrheit ist er dann blind (weil er, wenn er nicht sieht, keine Potenz zum Sehen besitzt). Vielmehr ist dasjenige, was nicht existiert und für das keine Möglichkeit der Existenz besteht, unmöglich. Daher kann das Ding, das existieren kann, auch nicht existieren, sonst müßte es notwendig sein. Das ens possibile aber ist entweder in der Möglichkeit, ein anderes Ding zu sein (werden) und (auch) nicht zu werden — dieses (die Möglichkeit der Veränderung) ist das Substrat[1]) für das Ding, das eine Wesensform in sich aufnehmen kann (also die erste Materie), — oder das ens possibile ist so beschaffen inbezug auf sich selbst (d. h. es hat eine bestimmte Natur, die etwas anderes werden kann). So verhält sich die weiße Farbe. Wenn nun ein Ding in sich selbst in der Möglichkeit ist, zu sein, oder nicht zu sein, so kann es sich in zweifacher Weise verhalten. Es ist (wird) entweder ein bestimmtes Ding und dieses verhält sich so, daß es, wenn es wirklich ist, in sich selbst besteht (wie eine Substanz). Die Möglichkeit seiner Existenz besteht also darin, daß es in der Möglichkeit ist, ein Ding zu sein das unabhängig[2]) besteht. Im anderen Falle ist es in der Möglichkeit, wenn es real existiert, in einem anderen zu sein (als Akzidens). Wenn nun das Mögliche bedeutet, daß es in der Potenz ist, etwas in einem anderen (ihm inhärierendes) zu sein, so ist also die Möglichkeit seiner Existenz auch in diesem anderen (wie die Möglichkeit des Akzidens auch in der Substanz ist). Daher ist es notwendig, daß dieser andere real existiere, trotzdem er nur der Möglichkeit nach die Existenz besitzt. Ein so beschaffenes Ding aber ist sein Substrat (das dadurch wirklich wird, daß es die betreffende Wesensform in sich aufnimmt). Wenn nun aber das Mögliche darin besteht, daß es in sich Bestand habe, nicht in einem anderen, noch auch in irgendwelcher Abhängigkeit von einem anderen und ohne daß es zu irgend einer Art der Materie in Verbindung stände, in der es existieren würde wie in einem Substrate und deren es in irgend welcher Weise bedürfte, dann ist die Möglichkeit seiner Existenz dem Dinge vorausgehend (wie die der Substanz). Sie hängt nicht

---

[1]) Dies bezeichnet hier wohl die Voraussetzung.

[2]) Wörtlich: „losgelöst, abstrakt", d. h. frei von dem esse in substrato.

ab von einer bestimmten Materie mit Ausschluß einer anderen (sondern nur von der ersten Materie), noch auch von einer bestimmten Substanz mit Ausschluß einer anderen; denn das sobeschaffene Ding hat überhaupt keine Verbindung mit einem Dinge (d. h. mit einer Substanz in der es wie ein Akzidens inhärierte). Daher ist die Möglichkeit seiner Existenz (die materia prima) eine Substanz: denn es ist ein Ding, das in sich existiert (nicht einem anderen wie einem subjektum inhaesionis inhäriert). Kurz, wenn die Möglichkeit seiner Existenz nicht wirklich ist (d. h. wenn keine erste Materie real existiert) dann ist es nicht in der Möglichkeit zur Existenz, d. h. unmöglich.[1]) Weil nun dieses (die erste Materie aus der die Substanz werden soll) wirklich ist, real existiert und in sich selbst besteht, wie angenommen wurde, dann ist es also eine reale Substanz; oder wenn dieses eine Substanz ist, dann muß es ebenso eine Wesenheit besitzen, die etwas anderes ist, als eine reine Relation; denn die Substanz ist ihrem Wesen nach keine Relation, sondern ein Substrat und ein Fundament für eine Relation. Dieses Ding, das in sich selbst existiert (die gewordene Substanz), besitzt also eine Existenz, die größer ist, als die Möglichkeit seiner Existenz. Durch letztere ist es ein Terminus der Relation. (Durch die Möglichkeit der Existenz steht das Ding in Relation zu den Bedingungen und Phasen des Werdens). Unsere Ausführungen bezogen sich aber auf die Möglichkeit seiner (der Substanz) Existenz selbst (nicht auf die reale Substanz), und betreffs dieser Möglichkeit stellen wir die Thesis auf, daß sie (also die erste Materie) nicht in einem Substrate ist; (denn dieses Substrat hätte bereits ein Dasein; dann also wäre das Ding nicht seinem ganzen Sein nach in der Möglichkeit zur Existenz). Nun aber ist sie (die Substanz) tatsächlich in einem Substrate wirklich geworden.[2]) Damit ist ein Widerspruch gegeben. (Jeder Aktualität geht also eine Potenz voraus. Die materia prima aber ist die erste Potenz.)

[1]) Verwandt damit ist der Gedanke, der in der Definition des Möglichen ausgedrückt ist. Wenn die Ursache eines möglichen Dinges nicht existiert, dann ist das Ding unmöglich. Die Definition des Möglichen ist dadurch gegeben, daß die Ursache des Dinges real existiert.

[2]) Die Möglichkeit ist in der realen Substanz wie in einem Substrate. Jedoch kann man nicht von der ersten Materie sagen, sie sei in der realen Substanz wie in einem Substrate. Die angeführte Lehre, die Avicenna im folgenden zurückweist, identifizierte also die Möglichkeit des Werdens mit der realen Materie, dem Ausgangspunkte des Werdens.

Folglich ist es nicht möglich, daß ein Ding, das in sich selbst bestehen bleibt, ohne in einem Substrate zu sein, oder in irgend einer Weise von einem solchen abzuhangen, reale Existenz besitze, bevor es wird (oder ist). Es muß vielmehr in Abhängigkeit stehen von dem Substrate (obwohl es eine Substanz ist), damit es tatsächlich zum Sein gelangt. Besteht nun das Ding, das existiert, in sich selbst (wie eine Substanz), entsteht es jedoch aus einem anderen Dinge, oder existiert es gleichzeitig mit einem solchen, dann gilt folgendes. Das erste (die Abhängigkeit von den konstituierenden und komponierenden Teilen) trifft zu bei dem Körper, der aus einer Materie und einer Form besteht. Das zweite (nämlich die Gleichzeitigkeit mit anderem) trifft zu bei der vernünftigen Seele. Sie besteht gleichzeitig mit dem Werden der lebenden Körper. (Sie ist gleichzeitig mit dem Körper); denn die Möglichkeit ihrer Existenz steht in Abhängigkeit von diesem Dinge; jedoch verhält sich dieselbe nicht so, daß jenes Ding (der Körper) in der Potenz sich verhielte (zur Seele als Form), wie z. B. der Körper der Potenz nach die weiße Farbe besitzt,[1]) noch auch so, daß in ihm (dem Körper) die Möglichkeit dazu läge, daß sie (die Seele) in ihm (dem Körper) eingeprägt werde, so wie die weiße Farbe in dem Substrate vorhanden sein kann. In ihm wird die weiße Farbe „eingeprägt".[2]) Das Verhältnis zwischen Seele und Körper ist vielmehr so, daß sie gleichzeitig und mit ihm oder gleichzeitig mit einem Zustande[3]) seiner Existenzweise besteht.

Derjenige Körper also, der neu entsteht, wie z. B. das entstehende Feuer, besitzt die Möglichkeit seiner Existenz nur darin, daß er aus der Materie und der Form entstehe, und daher besitzt also die Möglichkeit seiner Existenz in gewisser Weise ein Substrat, und dieses ist seine Materie. Daher entsteht also das Ding, das in erster Linie aus diesem Substrate wirklich wird, nämlich die Form, in der Materie und so entsteht der Körper durch ein Zusammentreten beider, von der einen Seite aus der Materie. von der anderen Seite aus der Form. Die

[1]) Die Seele wäre dann Akzidens des Körpers.

[2]) Die Seele müßte dann eine materielle, in sich nichtsubstanzielle Wesensform sein.

[3]) Der „Zustand" bedeutet die Bedingungen, die im Körper erfüllt sein müssen, damit die Seele in ihm existiere, also die Gesundheit und Integrität.

Seele aber entsteht in der gleichen Weise nur durch die Existenz eines körperlichen Substrates. Dann also liegt die Möglichkeit der Existenz des Körpers in diesem Substrate begründet und besteht durch dasselbe, indem jene Materie als dieses bestimmte Substrat determiniert ist.[1]) Die Seele kann nur zur Existenz gelangen, nachdem sie nicht vorhanden war,[2]) und darin liegt die Möglichkeit ihres zeitlichen Entstehens begründet, die „gleichzeitig" mit der Existenz der Körper erfolgt. Die Art und Weise dieses Entstehens ist die der Mischung, die so beschaffen sein muß, daß sie ein Organ für die Seele sein kann. Durch dieses (geeignete) Organ (den Körper)[3]) zeigt sich ihr Anspruch auf ihr Entstehen aus den ersten Prinzipien[4]) gegenüber dem Zustande, in dem sie keinen Anspruch hat, aus diesen Prinzipien zu entstehen. Befindet sich daher in den Körpern die Möglichkeit, daß diese Mischung eintrete, so besteht darin die Möglichkeit für die Existenz der Seele.

Jeder Körper wirkt, wenn von ihm eine Handlung ausgeht (und zwar aus seinem Wesen), nicht per Akzidens, noch auch widerwillig unter der Einwirkung eines anderen Körpers, (sondern) durch Vermittlung einer Potenz, die in ihm ist. Wirkt das handelnde Subjekt durch den Willen und den freien Entschluß, so ist dieses offenbar. Wirkt das handelnde Subjekt nicht durch den Willen oder die freie Wahl, so geht diese Handlung entweder von seinem Wesen aus, oder von einem körperlichen Dinge, das außerhalb seines Wesens ist, oder drittens von einem unkörperlichen Dinge, das von ihm getrennt existiert. Geht nun die Wirkung von seinem Wesen aus, so befindet sich dieses sein Wesen in Übereinstimmung mit den anderen Körpern inbezug auf die Körperlichkeit; es ist aber verschieden von ihnen inbezug darauf, daß diese Wirkung aus ihm hervorgeht.[5]) Daher ent-

---

[1]) Die Materie des Körpers wird determiniert als Substrat für diesen bestimmten Körper. In diesem Bestimmtsein ist die Möglichkeit des Körpers gegeben.

[2]) Sie entsteht nicht durch Transformierung aus Stoffen.

[3]) In der Disposition des Körpers liegt die Vorbedingung für die Existenz der Seele, also ihre Möglichkeit potentiâ passivâ.

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. den rein geistigen Substanzen".

[5]) Diese Wirkung zeigt sich nicht bei den anderen Körpern. Sie kann also in dem ersten nur durch die Annahme einer besonderen Ursache für diese Wirkung erklärt werden, d. h. durch Annahme einer besonderen Potenz.

hält es in seinem Wesen etwas[1]) (wörtlich: eine „ratio“), das zur Körperlichkeit hinzukommt. Dieses ist das erste Prinzip, von dem die besagte Wirkung ausgeht. Dasselbe wird Potenz genannt. Trifft nun der zweite Fall ein, daß nämlich die Wirkung von einem anderen Körper ausgeht, so entsteht sie aus dem ersten durch Zwang oder per accidens. Es war jedoch vorausgesetzt, daß die Wirkung nicht durch Zwang noch per accidens erfolge unter Einwirkung eines anderen Körpers. (Daher ist dieser Fall auszuschließen; denn die Existenz einer Potenz für das Wirken soll nur nachgewiesen werden für das per se erfolgende Wirken.) Tritt nun der dritte Fall ein, daß die Wirkung von einem Subjekte ausgeht, das unkörperlicher Natur (wörtlich: getrennt) ist, dann können zwei Fälle vorliegen. Der Körper wirkt durch die Vermittlung des unkörperlichen Prinzipes. Entweder wird nun dieser Körper determiniert[1]) mit dieser Vermittelung, die von jener unkörperlichen Substanz ausgeht, insofern er Körper ist (also auf Grund seines Genus), oder vermöge irgend einer Potenz, die in ihm ist, oder auf Grund einer Potenz in jener unkörperlichen Substanz. Nun aber trifft diese Determinierung nicht ein, insofern er Körper ist; denn in dieser Eigenschaft stimmt derselbe mit allen anderen Körpern überein.[2]) Kommt ihm aber diese Eigenschaft zu vermöge einer Fähigkeit, die in ihm ist, so ist diese Fähigkeit auch das erste Prinzip, von dem jene Wirkung ausgeht, selbst wenn sie manchmal von jeder unkörperlichen Substanz emaniert, indem dieses Prinzip die himmlische Einwirkung unterstützt. Oder jene Fähigkeit ist (nicht als erstes Prinzip im absoluten Sinne aufzufassen, sondern als) erstes Prinzip, das in ihm ist. (Dann also wirken zu dieser Handlung zwei gleichzeitige Ursachen, eine äußere und eine innere.) Hat aber der Körper die oben besagte Determination auf Grund einer Fähigkeit, die in jener unkörperlichen Substanz besteht, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder bewirkt jene Fähigkeit selbst oder die Determination eines Willens in notwendiger Weise die Wirkung. Bewirkt nun die Fähigkeit selbst diese Wirkung, dann können

[1]) Avicenna stellt sich die Frage: weshalb wirkt der himmlische Geist oder die Seele der Sphäre gerade auf diesen speziellen Körper? Die Ursache davon muß eine besondere Potenz in dem Körper sein, die ihn zur Annahme der himmlischen Einwirkung disponiert — quod erat demonstrandum.

[2]) Alle müßten also dieselben Wirkungen zeigen wie dieser.

ebenfalls zwei Fälle eintreten. Der Vorgang geht in seinem ganzen Sein von diesem Körper selbst aus auf Grund eines der genannten Dinge (nämlich entweder der Substanz oder einer Eigenschaft in der Substanz), und dann kehrt die Diskussion zu ihrem Ausgangspunkte zurück. Die Handlung (Wirkung) kann aber im anderen Falle auf dem Wege des freien Willens von dem Subjekte ausgehen. Dann kennzeichnet[1]) entweder der Willensentschluß diesen bestimmten Körper mit einer Eigenschaft,[2]) die ihm allein zukommt, im Gegensatze zu allen übrigen Körpern, oder er wird durch Zufall, wie es sich gerade trifft, determiniert. Wenn nun das letztere eintritt, dann bleibt die Wirkung nicht in der ewigen Harmonie (des Weltalls), noch in der Ordnung, die in den meisten Fällen[3]) sich ereignet; denn die zufälligen Dinge sind nicht beständig (wörtlich: ewig dauernd), noch ereignen sie sich in den meisten Fällen. Im Gegensatze dazu sind die naturnotwendigen Dinge beständig und gesetzmäßig (wörtlich: sicut in pluribus); sie sind nicht zufällig. Daher bleibt nur übrig, daß der Körper mit einer Determination (wörtlich: Eigentümlichkeit) ausgestattet werde, die ihn von den anderen Körpern unterscheidet (und die ihm eigentümliche Wirkung erklärt). Diese Eigentümlichkeit muß sich nun so verhalten, daß das Hervorgehen der Wirkung aus ihr beabsichtigt ist. Dann können viele Fälle eintreten. Die Wirkung wurde beabsichtigt, weil die betreffende Eigentümlichkeit jene Wirkung notwendig (und immer) zur Folge hat oder weil sie in den meisten Fällen von ihr ausgeht, oder die besagte Eigentümlichkeit bewirkt die Wirkung nicht notwendig, noch geht sie von ihr sicut in pluribus aus. Wenn nun die Eigentümlichkeit die Wirkung notwendig hervorbringt, dann ist der Körper (der Subjekt der „Eigentümlichkeit", d. h. der Determination ist) erstes Prinzip der Wirkung. Erfolgt die Hand-

---

[1]) Avicenna sucht den Grund anzugeben, weshalb gerade dieser Körper Wirkungen ausübt mit Ausschluß anderer Körper. Es muß eine Ursache für diese Determination geben..

[2]) d. h. der Eigenschaft diese Wirkung auszuüben.

[3]) Vgl. Arist., d. interpr. 19 a 18: *φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ' ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφαοις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή.* Synonym ist *ὡς ἐν τοῖς πλείστοις*, sicut in pluribus.

lung aber sicut in pluribus, so verhält sich diese Gesetzmäßigkeit so, wie du es in den Naturwissenschaften (I. Teil, I 12 und 13) kennen gelernt hast, nämlich: sie ereignet sich zwar notwendigerweise, aber ihr steht ein Hindernis entgegen. Denn die Determination des Körpers, die darin besteht, daß diese Wirkung von ihm in den meisten Fällen ausgeht, bedeutet ein Abweichen (eine Ausnahme) von dem natürlichen Verlaufe (der notwendig und immer erfolgt) zu einer bestimmten Seite hin, unter deren Einfluß die Wirkung erfolgt. Tritt die Wirkung nicht ein, dann ist die Ursache dafür ein Hindernis. Daher ist auch die sicut in pluribus erfolgende Wirkung eine in sich selbst notwendig erfolgende, wenn kein Hinderndes in den Weg tritt. Die notwendig wirkende Ursache ist diejenige, der die Wirkung zugesprochen wird (d. h. von der sie ausgeht), wenn kein Hindernis besteht. Verhält sich nun die oben genannte Eigentümlichkeit so, daß sie die Wirkung nicht notwendig hervorbringt, noch auch so, daß dieselbe sicut in pluribus von ihr ausgeht, dann ist es gleich,[1]) ob sie aus ihm (dem Körper) oder aus einem anderen erfolgt. Die Determination dieses Körpers mit dieser Wirkung ist also ein Zufall (und philosophisch unbefriedigend). Es wurde aber bereits festgestellt, daß sie nicht aus Zufall erfolge.[2]) Ebenso verhält es sich, wenn man erklärt: daß der Körper diese bestimmte Determination besitze, komme ihm in vorzüglicherem Sinne zu, bedeute: es sei angebrachter (entsprechender), daß die Wirkungen (gerade) von ihm (nicht von einem anderen Körper) ausgehen.[3]) Folglich ist also dieser Körper (so widerlegt Avicenna obigen Einwand) notwendigwirkendes Prinzip der Wirkung, oder ein solches, das die Notwendigkeit (d. h. das notwendige Eintreten) der Wirkung erleichtert. Dasjenige Prinzip aber, das die Wirkung erleichtert, ist eine „Ursache", die entweder durch ihr Wesen oder per accidens wirkt. Existiert nun aber keine andere Ursache, die durch ihr Wesen (d. h. notwendig) wirkt, dann kann auch jene

---

[1]) Dann bewirkt ebensogut jeder andere Körper dieselbe Wirkung. Es bleibt also unerklärt, weshalb gerade dieser Körper so wirkt.

[2]) Der Körper muß also in sich eine Potenz enthalten, die die Wirkung erklärt, quod erat demonstrandum.

[3]) Weshalb dies aber angebrachter sei, ist ohne Annahme einer Potenz zum Wirken im Körper nicht erklärt.

nicht per accidens wirken;[1]) denn dasjenige, was per accidens wirkt, muß sich nach einer der genannten beiden Weisen verhalten.[2]) Daher bleibt nur übrig, daß jene Eigentümlichkeit (des wirkenden Körpers) durch sich selbst die Wirkung notwendig hervorbringt. Diese notwendig wirkende Eigentümlichkeit wird nun aber „Potenz" genannt, und diese Potenz bildet den Ausgangspunkt, von dem die körperlichen Wirkungen (wörtlich: Handlungen) ausgehen, selbst wenn sich diese Wirkungen unter Hilfeleistung eines weiter zurückliegenden Prinzipes (unter dem Einflusse der Sphaerengeister) vollziehen.

Wir wollen nun den Beweis dafür noch verstärken, daß jedes entstehende Ding ein erstes körperliches Seinsprinzip haben muß. Wir lehren also: jedes Ding, das entsteht, nachdem es nicht war, besitzt notwendig „Materie"; denn jedes Ding, das entsteht, muß vorher die Möglichkeit der Existenz in sich selbst besitzen; denn, wäre es in sich unmöglich, dann könnte es in keiner Weise wirklich werden. Die Möglichkeit seiner Existenz besteht jedoch nicht darin, daß die Wirkursache die Macht hat, das Ding hervorzubringen. Die Wirkursache vermag vielmehr nichts über das Ding, wenn dasselbe nicht in sich selbst die Möglichkeit zur Existenz besitzt. Es ist also klar, daß wir der Ansicht sind: das Unmögliche könne in keinem Falle Gegenstand einer schöpferischen Macht sein; jedoch erstreckt sich die Macht auf dasjenige, was möglicherweise sein kann. Wenn daher die Möglichkeit für die Existenz eines Dinges dasselbe wäre wie die Macht über das Ding (von seiten der Ursache), dann verhielte sich die obige Aussage so, als ob wir lehrten:[3])

---

[1]) Die einzige Ursache einer Wirkung muß per se wirken. Eine causa per accidens setzt immer eine andere causa per se voraus.

[2]) Es muß entweder notwendig die Wirkung hervorbringen oder nicht. Im ersten Falle ist sie causa per se, im zweiten muß eine andere causa per se gesucht werden.

[3]) Avicenna definiert (Metaph. I, 6) die Transcendentalia: Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit durch die Relation zur Ursache. Dann aber ist es eine Tautologie, die betreffende „Macht" durch die Relation zur Ursache bestimmen zu wollen. Dieser Schwierigkeit will Avicenna hier begegnen, indem er sagt: Das Mögliche z. B. ist dasjenige, was bewirkt werden kann, d. h. was eine Ursache hat. Beide Begriffe: posse effici und esse possibile, oder, was dasselbe ist: habere causam und esse possibile sind keine identischen Begriffe. Die obige Definition der modi entis ist also nur eine definitio descriptiva. Dann ist die Tautologie vermieden. Codd. c und b

das Unmögliche kann nicht Gegenstand irgend einer Macht sein, weil keine Macht sich auf dasselbe (wie auf ein Objekt) erstrecken kann (was eine Tautologie einschließt). Daß aber dieses „bestimmte“ Ding Gegenstand einer hervorbringenden Macht sein kann oder nicht, erkennen wir nicht, indem wir das Ding selbst in seinem Wesen betrachten, sondern indem wir unser Augenmerk richten auf die Macht des Mächtigen und uns fragen, ob er über das Ding eine Macht habe, oder nicht.

Wenn es uns daher zweifelhaft ist, ob das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann oder nicht, dann können wir dieses durchaus nicht wissen aus dem Wesen des Dinges selbst; denn wenn wir dieses Verhältnis bestimmen und definieren, insofern das Ding unmöglich oder möglich ist — der Begriff „unmöglich“ bedeutete aber nach früherer Bestimmung nur, daß es nicht Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, und der Begriff „möglich“ nur, daß es Objekt einer Macht sein kann — dann definieren wir das Unbekannte mit dem Unbekannten.

Daher ist es ganz offenbar, daß der Begriff der inneren Möglichkeit[1]) eines Dinges verschieden ist von dem Begriffe, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, selbst wenn beide in dem Substrate ein und dasselbe sind. Der Umstand, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, haftet dem anderen Umstande notwendig an, daß das Ding *in sich* möglich ist. Der letztere Umstand wird rücksichtlich seines eigenen Wesens ausgesagt; der Begriff aber, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, gilt inbezug auf seine Relation zu seiner Wirkursache.

Wenn dieses feststeht, so lehren wir also: jedes Ding, das neu entsteht, hat vor seinem Werden entweder in sich die Möglichkeit zu existieren, oder es ist unmöglich. Dasjenige, das aber unmöglich existieren kann, existiert auch wirklich nicht. Demjenigen Dinge aber, das möglicherweise existiert, geht die Möglichkeit der Existenz und auch die Bestimmung, daß es in bezug auf die Existenz möglich[2]) ist, voraus. Die Bestimmung

---

fügen hinzu: „als ob wir lehrten: Die Macht erstreckt sich nur auf das, auf was sich die Macht erstreckt, und das Unmögliche . . .“

[1]) Wörtlich: „daß ein Ding *per se* möglich ist“.

[2]) Die Möglichkeit ist im ersten Falle substantivisch, im zweiten adjektivisch gefaßt. Das erste kann also eventuell eine Substanz bezeichnen, das zweite nur eine Qualität, die einem Wirklichen inhäriert.

des Möglichseins ist nun entweder etwas[1]) real Existierendes, oder etwas Nichtseiendes. Der Begriff der Möglichkeit kann nun aber keinesfalls ein Nichtseiendes sein, sonst würde dem Möglichen die Möglichkeit der Existenz nicht vorausgehen. Daher muß derselbe etwas Reales sein. Nun aber ist jedes Reale entweder in einem Substrate bestehend (also Akzidens) oder nicht (also Substanz). Alles aber, das nicht in einem Substrate besteht, besitzt eine ihm eigentümliche Existenz, ohne daß es durch dieselbe ein Terminus der Relation werde[2]) (d. h. ohne daß es in seiner Existenz notwendig von einem subjektum inhaesionis abhinge). Die Möglichkeit der Existens ist nun aber das, was sie ist, nur dadurch, daß sie zu dem Möglichen[3]) in Relation steht (d. h. sie verhält sich zu dem Dinge wie die Eigenschaft zum Subjekte). Daher ist die Möglichkeit der Existenz keine Substanz, die nicht in einem Substrate ist. Sie ist also eine „ratio“ (Wesenheit) die in einem Substrate existiert und ein Akzidens desselben ist.

Wir nennen Möglichkeit der Existenz die Fähigkeit zur Existenz und wir nennen Träger der Fähigkeit zur Existenz dasjenige Subjekt, in dem die Fähigkeit für die Existenz des Dinges vorhanden ist, sei es als Substrat, erste Materie, Stoff (zweite, reale Materie) und anderes, je nach den verschiedenen Beziehungen. Daher muß jedem neu entstehenden Sein die Materie vorausgehen.[4])

Daher lehren wir: Diese Auseinandersetzungen, die wir dargelegt haben, lassen die Meinung entstehen, die Potenz, wenn

---

[1]) Wörtlich: ratio = Wesenheit.

[2]) Das esse per se schließt nicht das esse ab alio, wohl aber das esse in alio aus. Die Selbständigkeit der Existenz schließt wohl das Inhärenzverhältnis in einem Substrate, nicht aber die Abhängigkeit von einer Ursache aus. Die Substanz ist selbständig, insofern sie nicht in einem Subjekte besteht. Dies hebt aber ihren Charakter als Verursachtes natürlich nicht auf.

[3]) Wörtlich: zu dem, dem die Möglichkeit zu existieren inhäriert.

[4]) Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 55, 2 c: Cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, inquantum est actu. Arist., de coelo 283 a 20: *ἔτι εἰ πρότερον ἡ δύναμις ὑπάρχει τῆς ἐνεργείας, ἅπανθ' ὑπάρξει τὸν χρόνον, καὶ ὂν ἀγένητον ἦν καὶ μὴ ὂν τὸν ἄπειρον χρόνον, γίγνεσθαι δὲ δυνάμενον. ἅμα δὴ οὐκ ἦν καὶ τοῦ εἶναι δύναμιν εἶχε.*

sie im allgemeinen Sinne aufgefaßt wird, sei „früher" als der Akt und gehe ihm voraus[1]) und zwar nicht der Zeit allein nach (sondern auch der Natur nach in demselben Subjekte, während absolut genommen die Aktualität früher ist). Zu dieser Lehre neigten alle früheren Denker hin. Einige von ihnen legten daher der ersten Materie eine Existenz vor der Wesensform bei und behaupteten, der Demiurg (wörtlich: der Wirkende) habe sie mit der Wesensform umkleidet „nach dieser"[2]) entweder ohne eine Vermittlung, aus eigenem Antriebe, oder auf Grund eines Vermittelnden,[3]) wie einige Theologen lehrten, indem sie über das reden, was sie nichts angeht und was nicht erforscht werden kann. Man sagte z. B. daß ein Ding wie die menschliche Seele sich unvermittelter Weise und ohne Grund befasse mit der Leitung der materia prima und dem Einführen der Wesensformen in dieselbe. Daher sei die Ordnung der Materie in sich nicht vollkommen, noch auch die Einführung der Wesensform in dieselbe vollendet und deshalb sorgte der Schöpfer für dieselbe, verbesserte die Mängel und schmückte ihren Bestand aus. Einige lehrten, daß diese Dinge (die Materie und die Form oder die Atome) durch ihre eigene Natur von Ewigkeit her bewegt seien in ungeordneten Bewegungen.[4]) Daher unterstützte der Schöpfer ihre Natur und ordnete sie (so daß aus ihnen die geordnete Welt entstehen konnte). Andere sagten, das Ewige sei die Finsternis oder der Abgrund[5]) oder das Unendliche (*ἄπειρον,* Anaximander), das von Ewigkeit her unbewegt sei; dann aber wurde es (durch ein äußeres Agens) in Bewegung gesetzt (so daß aus ihm die Welt entstand). Andere

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 77, 3 ad 1: actus licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente und ib. 82, 3 ad 2: Illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore praecedit actum et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem est perfectius; sic enim actus est prior potentia.

[2]) d. h. nachdem sie bereits Dasein besaß.

[3]) Wörtlich: „eines Auffordernden". Cod. c Gl.: „der den Wirkenden dazu anhielt".

[4]) Demokritos lehrte durch die *ἀνάγκη* würden alle Atome in eine Kreisbewegung versetzt, aus der die geordnete Welt notwendig entstehe.

[5]) Vielleicht ist damit die Lehre des Anaximenes bezeichnet, der die Luft, oder die des Demokrit, der das Leere als Prinzip der Weltbildung aufstellte.

meinen das Ewige sei die Mischung (das Chaos), von der Anaxagoras spricht. Der Grund aller dieser philosophischen Behauptungen ist der, daß nach ihrer Überzeugung die Potenz dem Akte vorausgehen müsse, wie z. B. im pflanzlichen Samen, und Sperma und in allen Kunst- und technischen Produkten.

Daran anschließend müssen wir nun darüber diskutieren und so sagen wir: das Verhältnis in den individuellen, den entstehenden und vergehenden Dingen verhält sich so, wie jene sagten; denn die Potenz geht in ihnen dem Akte voraus und zwar in einem Früher der Zeit nach. Was aber die ewigen und universellen Dinge angeht, die nicht vergehen, selbst wenn sie individueller[1]) Natur sind, so geht diesen das, was in Potenz ist, in keiner Weise voraus.

Die Potenz ist sodann nach allen diesen Bestimmungen (wörtlich: Bedingungen) später in jeder Hinsicht; denn weil die Potenz nicht in sich selbst besteht (wie eine Substanz), so kann sie nur durch eine Substanz ihr Bestehen erhalten, die ihrerseits aktuell existieren muß. Sollte diese aber nicht schon früher zur aktuellen Existenz gelangt sein, dann ist sie auch nicht disponiert, irgend etwas aufzunehmen; denn dasjenige, was ein absolutes non-ens ist, ist in keiner Weise befähigt, etwas zu empfangen (sie kann also auch nicht die Eigenschaft der Möglichkeit, die Potenz, in sich enthalten). Vielfach ist sodann das Ding aktuell existierend, ohne daß es der Potenz nach irgend ein Ding sein müßte. So verhalten sich die ewigen Substanzen (die nicht Ausgangspunkt des Werdens sind); denn diese bestehen ohne Aufhören aktuell,[2]) und in dieser Hinsicht ist das Wesen des Dinges, das aktuell existiert, der Natur nach (per se) früher als die Wesenheit des Dinges, das nur der Möglichkeit nach existiert. Auch von anderer Seite her ist es erforderlich, daß die Potenz durch ein Ding zur Aktualität gebracht werde, das

---

[1]) Ihre Individualität ist nicht durch die Materie, sondern die Spezies selbst hergestellt.

[2]) Sie besitzen also keine Entwicklungsfähigkeit. Vgl. Arist., Metaph. 1072 a 3: *τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς, ἔστι δ' ὡς οὐ. εἴρηται δὲ πῶς. ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον μαρτυρεῖ Αναξαγόρας. ὁ γὰρ νοῦς, ἐνεργείᾳ*, de coelo 302 a 8: *ἀλλ' εἰ τὸ δυνάμει ὂν σῶμα μηθέν ἐστιν ἄλλο σῶμα ἐνεργείᾳ πρότερον, κενὸν ἔσται κεχωρισμένον.* Psych. 415 a 19: *πρότερον γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον.* Vgl. Thomas, c. gent. II, 23 naturaliter prius est, quod est perfectius, licet in unoquoque sit tempore posterius.

real und aktuell existiert. Daher bringt also das Ding, das in der Potenz existiert, jenes andere nicht einfachhin gleichzeitig mit der Aktualität hervor. Denn auch jenes (das Hervorbringen und das Hervorgebrachte) bedarf einer hervorbringenden Ursache, und so gelangt man zu einem letzten Gliede, das real und aktuell existiert, ohne entstanden zu sein.

In den meisten Fällen wird die Potenz zum Akte geführt durch ein Ding, daß dieser Aktualität gleicht und vor der Wirkung aktuell existierte. In dieser Weise erhitzt z. B. das Heiße und kühlt das Kalte ab. Ferner: häufig verhält es sich so, daß das, was in der Potenz existiert, insofern dasselbe Träger der Potenz ist, existiert unter Einwirkung des Dinges, das selbst aktuell besteht. In dieser Weise ist der Akt zeitlich vor der Potenz, nicht gleichzeitig mit derselben. So stammt z. B. das Sperma (das die Potenz darstellt) von dem Manne, (der die Aktualität bedeutet) und der Samenkern von dem Baume, so daß also von jenem ein Mensch entsteht und von diesem ein Baum. Das aber die Aktualität in diesen irdischen Dingen vor der Potenz angenommen wird, geschieht mit größerer Berechtigung, als daß man umgekehrt annehme, die Potenz gehe der Aktualität voraus. Ferner: in der begrifflichen Vorstellung und der Begriffsbestimmung ist die Aktualität vor der Potenz; denn du vermagst nicht die Potenz zu definieren, es sei denn, in Hinordnung auf die Aktualität. Die Aktualität aber bedarf, um definiert und begrifflich vorgestellt zu werden, nicht der Potenz. Sodann ist die Aktualität früher als die Potenz in bezug auf die Vollkommenheit und das letzte Ziel.[1]) Denn die Potenz enthält einen Mangel.

Die Aktualität ist eine Vollkommenheit und das Gute,[2]) das sich in jedem Dinge befindet in Verbindung mit dem Aktuell-

[1]) Das letzte Ziel ist in intentione früher als die Potenz, in executione später. Der Ausdruck „Ziel“ könnte auch die höchste Vollendung eines Gegenstandes bezeichnen, und dann ist das „Ziel“ in der Ordnung des Vollkommenen früher als das weniger Vollkommene. Cod. c, b add: „Du definierst deshalb das Quadrat und denkst es, ohne daß in Deinem Geiste der Begriff auftritt, es besitze die Potenz, die Quadratur anzunehmen, aber Du kannst die Potenz, die Quadratur anzunehmen nur definieren, wenn Du dem Worte oder wenigstens dem Gedanken nach das Quadrat erwähnst und dieses zum Teile der Definition der Potenz machst.“

[2]) Das Gute ist etwas Positives und daher Aktualität, das Böse etwas Privatives und daher Potenzialität.

sein. Überall aber, wo sich das Böse findet, ist auch etwas, was in gewisser Weise in Potenz ist. Ist das Ding nämlich schlecht, so können zwei Fälle eintreten. Der erste besagt: es hat diese Eigenschaft entweder durch sein eigenes Wesen und in jeder Hinsicht. Dies ist nun aber unmöglich; denn wenn das Ding real existiert, so ist es, insofern es Realität besitzt, kein Schlechtes. Es ist ein malum nur insofern es einen Mangel an Vollkommenheit enthält wie z. B. die Unwissenheit. Der zweite besagt: das Ding ist deshalb ein Böses, weil es in einem anderen ein malum verursacht, wie z. B. der Frevel; denn der Frevel ist ein Übel, insofern er von dem Gegenstande der schlechten Handlung, die Integrität und den Reichtum, von dem Frevelnden die Natur des Guten entfernt. (In beiden Hinsichten bedeutet also der Frevel eine Privation.) Daher ist das Böse, insofern es malum ist, behaftet mit Nichtsein und mit etwas, das in der Potenz existiert.[1]) Wenn nun weder gleichzeitig mit dem Subjekte noch auch von ihm ausgehend etwas bestände, das in der Potenz existierte, dann wären die Vollkommenheiten, die dem Dinge zukommen, real vorhanden, und es gäbe in keiner Weise etwas Böses.

Es ist also klar, daß dasjenige, das aktuell existiert, das Gute als solches, und daß dasjenige, was in der Potenz existiert, das Böse ist, und die Ursache, von der das Böse herkommt. Wisse, daß die Potenz, das Böse auszuführen, besser ist als das aktuelle Böse, und umgekehrt, daß der Umstand, daß etwas aktuell ein Gutes darstellt, besser ist als die Potenz, das Gute auszuführen. Der Böse ist nicht ein Böser, durch die Fähigkeit, das Böse auszuführen, sondern durch die Gewohnheit der bösen Handlung.

Daher wollen wir zurückkehren zu dem Ausgangspunkte der Untersuchung, indem wir ausführen: daß die Potenz im allgemeinen Sinne früher ist (als die Aktualität), hast du erkannt. Auch im einzelnen Dinge geht die Potenz der Aktualität voraus. Diese ist die Fähigkeit, auf die individuelle Potenz zu wirken. Manchmal jedoch geht der Potenzialität eine Aktualität voraus,

---

[1]) Das Gute identifiziert Arist. mit dem Sein (Ethik 1096 a 23): *ἔτι τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.* Gr. Eth. 1183 a 7: *τὸ δ' ὅλον ἴδοι ἂν τις ὅτι οὐκ ἔστι μιᾶς οὔτ' ἐπιστήμης οὔτε δυνάμεως τὸ ὑπὲρ πάντὸς ἀγαθοῦ σκοπεῖν, διὰ τί; ὅτι τἀγαθὸν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἐστίν.*

die ähnlich ist der der Potenz entsprechenden Aktualität, so daß die Potenz von dieser herstammt. Manchmal jedoch ist dieses (das zeitliche Früher des Aktes) nicht erforderlich, sondern gleichzeitig mit der Potenzialität besteht ein anderes Ding, durch das die Potenz zum Akte überführt wird. Sonst würde überhaupt keine Aktualität in der Wirklichkeit entstehen, da die Potenz für sich allein nicht genügt, um eine Aktualität hervorzubringen. Sie bedarf vielmehr eines hervorbringenden Prinzipes, daß die Potenz zur Aktualität bringt.

Es ist daher einleuchtend, daß die Aktualität nach ihrem realen Wesen früher ist, als die Potenzialität und daß erstere sowohl der Würde als auch der Vollkommenheit nach das Frühere ist.[1])

Drittes Kapitel.

Das Vollkommene und Unvollkommene und das, was über der Vollendung steht. Das Ganze und die Summe.

Das Vollkommene ist das erste, das der Erkenntnis einleuchtet. Es ist (zunächst) evident in den Dingen, die Zahlen besitzen (d. h. den numerisch verschiedenen materiellen Individuen.) Es ist vorhanden, wenn alles, was einem Dinge aktuell zukommen soll, in ihm in individueller Weise[2]) wirklich geworden ist,[3]) und

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 3, 1 c: Necesse est id quod est primum ens esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu und ib. 2, 3 c: movere nihil aliud est, quam educere (derselbe Ausdruck wie im Arab. „hrg" IV = herausführen) aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid educi in actum nisi per aliquod ens actu: und c. gent. I, 16 und II, 78. Arist., Phys. 265 a 23: *πρότερον δὲ καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ τὸ τέλειον μὲν τοῦ ἀτελοῦς, τοῦ φθαρτοῦ δὲ τὸ ἄφθαρτον.*

[2]) Wörtlich: numero.

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 1021 b 21: *καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις. ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους. ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον, ταῦτα λέγεται τέλεια.* Thomas, Sum. th. I 4, 1 c: Secundum hoc dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu, perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

wenn daher nichts von den erforderlichen Vollkommenheiten dem Dinge fehlt.

Der Begriff des Vollkommenen wird sodann übertragen auf die Dinge, die eine kontinuierliche Quantität besitzen. Daher nennt man etwas vollkommen in der Statur (der Größe). Denn[1]) auch die Statur des Dinges ist nach allgemeiner Ansicht, obwohl ein Kontinuum, durch feste Maße bestimmbar. Nach allgemeiner Ansicht wird sie nämlich nur dann erkannt, wenn sie nach Maßen bestimmt ist. Besitzt das Ding aber bestimmte Maße, dann muß es notwendig nach Einheiten zählbar (und durch Vorhandensein aller dieser Einheiten vollkommen) sein.

Sodann verwendet man den Ausdruck „vollkommen" zur Bezeichnung der Fähigkeiten und der Qualitäten. Daher sagt man, dieser Gegenstand ist „vollkommen" inbezug auf seine Fähigkeit, „vollkommen" inbezug auf die weiße Farbe, „vollkommen" inbezug auf die Schönheit und „vollkommen" im Gutem. Die Bedeutung dieser Worte ist die, daß die Fülle alles Guten, die dem Gegenstande (infolge seiner Eigenschaft) zukommen müßte, in ihm wirklich geworden ist, ohne daß etwas Reales (Gutes) bestehen bliebe, das nicht in ihm vorhanden[2]) wäre (ihm aber zukommen müßte). Gehört daher zum Genus eines Dinges eine Realität, und bedarf das Ding dieser Realität nicht notwendig, noch auch zu seinem Nutzen oder zu einem anderen Zwecke, so ist man der Ansicht, daß dieses Ding dem Wesen des Gegenstandes von außen hinzukomme (oder: „überflüssig sei"), und ferner: daß das Ding selbst vollkommen sei auch ohne diese Realität. Sodann kann folgender Fall eintreten. Das Ding, das real existiert, besitzt alles das aktuell, was es aus sich heraus erfordert, und mit ihm wird zugleich ein anderes Ding derselben Gattung aktuell, dessen der erste Gegenstand auf Grund seines Wesens nicht notwendig bedarf. Jedoch ist das Letztere, auch wenn es in jenem Dinge nicht notwendig erfordert wird, ein Nützliches (nicht ein notwendiges). Tritt dieser Fall ein, dann

---

[1]) Vollkommen gilt das, dessen Bestandteile alle vorhanden sind. Der Gegenstand, der als vollkommen bezeichnet wird, besitzt also Teile und wird durch eine Einheit gemessen. Man könnte nun die Schwierigkeit erheben: das Kontinuierliche besitzt keine Teile; folglich kann es nicht vollkommen sein in dem Sinne, daß alle seine Teile aktuell vorhanden wären. Diesem Einwande will Avicenna begegnen.

[2]) Wörtlich: „außerhalb".

bezeichnet man die Summe dieser Realitäten mit „höher als die Vollendung“ und „jenseits der höchsten Vollkommenheit“.

Dieses ist also das Vollkommene und die Vollendung. Sie bezeichnet gleichsam einen letzten Endpunkt *τέλος — τέλειον*. Ein solcher Begriff trifft aber in erster Linie nur die Zahl (d. h. die individuellen Dinge) und erst in zweiter Linie andere Gegenstände in bestimmter Ordnung.[1] Die meisten bezeichnen dasjenige, was die Eigenschaft der Zahl hat, nicht mit „vollkommen“, wenn seine Summe aus weniger als drei Einheiten besteht. Ebenso bezeichnen die meisten dasselbe nicht als Ganzes oder Summe.[2] Die Drei ist aber nur deshalb vollkommen, weil sie ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes enthält. Nur der Umstand, daß ein Ding ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes enthält, macht es zu einem Vollkommenen; denn das Fundament der Vollkommenheit liegt in der Zahl. Ferner liegt es nicht in der Natur irgend einer Zahl als solcher, daß sie im absoluten Sinne vollkommen sei. Denn zu der Gattung (= Natur) der Einheiten, die in jeder Zahl enthalten sind, gehört etwas, was nicht real ist, noch in der Zahl existiert. (Jede Zahl, abgesehen von 10 und 9[3]) wird als mangelhaft aufgefaßt.) Sie wird vielmehr erst vollkommen in der Zehn[4]) oder der Neun.[5]) Insofern

[1]) Der Begriff des Vollkommenen kommt denselben secundum prius et posterius, d. h. analogice zu, der Zahl in erster Linie, der Substanz und den Akzidenzien in zweiter. Dieser logischen entspricht auch die reale Ordnung, vgl. Thomas, Sum. th. I 105, 5 c: Semper imperfectum (= minus perfectum) est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus, et sic operatio est finis rei creatae.

[2]) Die Zahl Drei ist nach dieser Meinung die erste Zahl. Vgl. Thomas, Quodlibet. III, 6 End.: Contingit id quod est prius inter species eiusdem generis esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum et b i n a r i u s aliorum numerorum et triangulus aliarum figurarum rectilinearum. Nach Avicenna (s. unten) ist die Zwei eine unvollkommene Zahl.

[3]) Cod. a: „der Sieben“.

[4]) Vgl. Thomas ad Hebraeos VII lec. 1 med. Numerus denarius est perfectus quia consurgit ex partibus suis aliquotis; quia unum, duo, tria, quatuor faciunt decem. Usque etiam ad ipsum ascendit numerus, et omnes alii non sunt nisi quaedam repetitio et additio super denarium. Omnes enim sunt imperfecti usque dum pervenitur ad ipsum. Arist., Probl. 910 b 32: *πότερον ὅτι τὰ δέκα τέλειος ἀριθμός; ἔχων γὰρ πάντα τὰ τοῦ ἀριθμοῦ εἴδη, ἄρτιον περιττόν, τετράγωνον κύβον, μῆκος ἐπίπεδον, πρῶτον σύνθετον, ἢ ὅτι ἀρχὴ ἡ δεκάς; ἓν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέτταρα γίνεται δεκάς.*

[5]) Arist., Probl. 910 b 35: . . . *ἢ ὅτι τὰ φερόμενα σώμαται ἐννέα.*

aber die Zahl eine Zahl ist, kann sie nicht vollkommen sein, Insofern sie aber ein Erstes, ein Letztes und ein Mittleres besitzt ist sie vollkommen; denn insofern in ihr ein Erstes und ein Letztes enthalten ist, ist sie in dem Sinne unvollkommen, als zwischen diesen beiden Punkten kein Mittelglied vorhanden ist, das seiner Natur nach die mittlere Stelle einnehmen muß. Dieses ist das „Mittlere".

Bestimme danach die übrigen Arten (der Zahl und des Vollkommenen) d. h. danach, ob (z. B. in der Zwei) ein mittleres Glied besteht, ohne daß ein Endglied vorhanden ist, oder ein mittleres und zugleich ein Endglied, während dabei aber dasjenige[1]) verloren ging, was notwendig ist, damit ein erstes und letztes Glied vorhanden sei. Es gehört zu den unmöglichen Vorstellungen, das zwei erste Glieder in den Zahlen vorhanden seien, ohne daß das eine von beiden in irgend welcher Weise ein mittleres Glied sei. Höchstens könnte dasselbe zutreffen in zwei verschiedenen Zahlen. Ebensowenig kann man sich vorstellen, daß zwei Endglieder bestehen,[2]) ohne daß das eine von beiden in irgendwelcher Weise ein Mittelglied wäre, es sei denn in zwei Zahlen. Die Mittelglieder hingegen können vervielfältigt werden. Jedoch muß ihre Summe, insofern sie ein mittleres Ganze bildet, sich wie ein einziges Ding verhalten (gegenüber dem Anfangs- und Endgliede). Die Vermehrung (der mittleren Glieder) ist nicht durch eine obere Grenze eingeschränkt. Daher ist das Vorhandensein eines ersten Gliedes, eines Endgliedes und der mittleren Glieder das Vollkommenste, was existieren kann in einer so beschaffenen Seinstufe. Dies trifft jedoch nur bei der Zahl zu. In der kürzesten Zusammenfassung findet es nur in der Dreiheit statt. Wenn wir also auf diese Summe (von Lehrsätzen) hingewiesen haben, dann verlassen wir dieses Problem.

Es liegt nicht in unserer Gewohnheit, über solche Dinge zu verhandeln, die auf evidente[3]) (adäquate) sinnliche Wahr-

---

[1]) Das Mittelglied macht erst das Vorhergehende und Folgende zum Anfangs- und Endglied. Codd.: „es ging verloren, was notwendig Anfangs- und Endglied sein muß."

[2]) Cod. a add: „Es liegt in dem Begriffe des Ersten eine Unmöglichkeit, vervielfältigt zu werden. Ebenso in dem des Endgliedes."

[3]) Wörtlich: „Die (das Erkennen) befriedigen". Das materielle Individuum kann nicht geistig erkannt werden, da seine Materie das Erkennen hindert. Die einzig mögliche Erkenntnis, die sich auf dasselbe erstreckt

nehmungen begründet sind, ohne zu den Methoden wissenschaftlicher Demonstrationen gerechnet zu werden. Wir lehren vielmehr, daß auch die Gelehrten den Terminus „Vollkommen" auf das reale Wesen des Existierenden übertragen haben. Sie lehrten also auf der einen Seite: das Vollkommene ist das Ding, in dem kein Teil so beschaffen ist, daß durch ihn die Wirklichkeit des Dinges einen Zuwachs an realer Vollkommenheit erhalte, die vorher nicht in ihm enthalten war. Vielmehr ist die ganze Fülle dessen, was sich so[1]) verhält, in dem Dinge wirklich. In einer anderen Hinsicht lehrten die Philosophen: das Vollkommene sei dasjenige, das die eben bezeichnete Eigenschaft habe, jedoch mit der Bedingung, daß seine Existenz auf Grund seines Wesens (per se) sich in dem vollkommensten Zustande befinde und in ihm wirklich sei. Aus seinem Wesen stammt nur dasjenige wie von einer Ursache ab, was ihm zukommt. Kein Ding, das zu der Kategorie des Existierenden gehört und das über das eben bezeichnete Maß hinausginge, läßt sich auf dieses Wesen (wie auf seine Ursache) in erster Linie zurückführen, nicht etwa durch Vermittelung eines anderen.[2])

Übervollkommen ist dasjenige, dem zunächst die Existenz zukommt, die ihm zugehört, und von dem (sodann) die Existenz auf die übrigen Dinge ausströmt. Er selbst besitzt also diejenige Existenz, die ihm notwendig zukommt, und zudem eine noch größere Fülle der Existenz, die ihm nicht notwendig zueigen ist. (Aus dieser Überfülle der Existenz schafft Gott die Dinge.) Jedoch erfüllt sie darin ihren Zweck, daß sie auf die Weltdinge ausströmt. Er (Gott) vollzieht diesen Akt (der Schöpfung) auf Grund seines Wesens. Man bezeichnete sodann dieses als Seinstufe des ersten Prinzipes, das „über alle Vollkommenheit" erhaben ist. Aus Seiner Existenz im Inneren Seines Wesens, ohne die Einwirkung einer anderen Ursache emaniert das Dasein, überströmend von Seinem Sein auf alle Dinge. Sodann be-

---

und die den Erkennenden „befriedigt", ist die sinnliche Wahrnehmung. Der Erkennende muß sich mit dieser „begnügen", weil eine andere nicht möglich ist.

[1]) Alles, was als Teil zum Dinge gehört, muß in dem vollkommenen Dinge vorhanden sein.

[2]) Avicenna will damit das Vollkommene von dem Übervollkommenen unterscheiden. Das Wesen des Ersteren verursacht nur die notwendigen Momente, die nicht-notwendigen höchstens per accidens.

zeichnete man als Stufe der „Vollkommenheit“ den Verstand, der zu der Welt der reinen Geister gehört. Er existiert im ersten Augenblicke seiner Existenz aktuell, ohne daß ihm etwas Potentielles beigemischt wäre und ohne daß er eine neue Seinsweise erwartete.[1] Sollte aber ein anderes Ding existieren, das durch ihn verursacht ist, so gehört auch dieses zu derjenigen Seinsstufe des Wirklichen, die (direkt) von dem ersten Seinsprinzip ausströmt.

„Unter der Vollkommenheit“ befinden sich nach Angabe der Philosophen zwei Dinge, das „sich Begnügende“ (das die ihm notwendig zukommende Fülle des Seins wenigstens im Keime besitzt) und das Unvollkommene. Das sich Begnügende ist dasjenige, dem alles verliehen wurde, wodurch es in sich selbst seine eigene Vollkommenheit erlangt.[2] Das Unvollkommene, allgemein gefaßt, ist dasjenige, das eines anderen bedarf, der ihm die Vollkommenhait verleiht. Wie das „sich Begnügende“ verhält sich die vernünftige Seele, die das Weltall, d. h. die Himmel belebt; denn auf Grund ihres Wesens vollbringen sie die Werke, die ihnen zugeschrieben werden, und erzeugen die Vollkommenheiten, die ihnen zukommen müssen, die eine nach[3] der anderen. Weder werden alle zugleich vereinigt (ihre Wirkungen sind also auf die Teile der Zeit verteilt, während die Wirkung Gottes in ihrer ganzen Fülle „zugleich“ erfolgt) noch bleiben dieselben[4] ewig bestehen, abgesehen von denjenigen Vollkommenheiten, die in der Substanz und Wesensform der himmlischen Seelen enthalten sind.[5] Diese Substanzen sind notwendig mit etwas verbunden,[6] das in Potenz besteht, selbst wenn in ihm (zugleich) ein erstes Prinzip vorhanden ist, das ihre Potenz zur Aktualität bringt, wie du es bald[7]) kennen lernen wirst. Das Unvoll-

[1]) Eine Veränderung kann also nicht in ihm stattfinden; denn er ist weder in Potenz zu einem anderen, noch aufnahmefähig für eine neue Form.

[2]) Die Vollkommenheit ist noch nicht ganz aktuell, sondern entsteht und zwar aus ihm selbst, nicht durch fremde Einwirkung.

[3]) Es findet also in ihren Vollkommenheiten eine Aufeinanderfolge statt. Diese ist das Fundament für die himmlische Zeit, das aevum. Ohne irgendwelche Aufeinanderfolge könnte nur von einer aeternitas, der unwandelbaren Ewigkeit, die Rede sein.

[4]) Die Vollkommenheiten der himmlichen Geister bedeuten zugleich ihre Einwirkung auf die sublunarische Welt.

[5]) Nur akzidentelle Veränderungen sind in ihnen möglich.

[6]) Wörtlich: „sind nicht getrennt von“.

[7]) Abh. IX.

kommene, allgemein gefaßt, ist dasjenige, das eines anderen (einer Wirkursache) bedarf, der ihm die eine Vollkommenheit nach der anderen zuteil werden läßt. So verhalten sich diese (sublumarischen) Dinge, die sich im Entstehen und Vergehen[1]) befinden. Der Terminus „Vollkommenheit", „Ganzes" und „Summe"[2]) bezeichnen verwandte Begriffe; jedoch ist es keine Bedingung des Vollkommenen, daß es eine Vielheit von Einzeldingen in sich enthalte, sei es nun, daß diese sich in der Potenz (wie die Teile des Kontinums) oder aktuell in ihm befinden. Das „Ganze"[3]) muß jedoch notwendigerweise eine Vielheit der Potenz oder dem Akte nach in sich enthalten. Die Einheit, die in vielen Dingen besteht, ist sogar[4]) die „Existenz, die dem Gegenstande zukommt." Die Vollkommenheit in den Dingen, die Dimensionen besitzen, ist identisch mit dem „Ganzen," das in einem Substrate existiert (d. h. der kontinuierlichen Größe).

Das Ding gilt daher als vollkommen, insofern nichts Reales (das ihm zuteil werden müßte) „außerhalb" bleibt (d. h. ihm mangelt). Alles, was das Ding seiner Natur nach erfordert, ist in ihm wirklich. In Hinsicht auf die Vielheit, die real existiert und die in ihm eingeschlossen ist, ist das Ding ein „Ganzes." Inbezug auf die Bestimmung, daß nichts (Erforderliches) außerhalb seines Wesens bleibt, ist es „vollkommen". Über die Verwendung, der beiden Ausdrücke „Summe" und „Ganzes" nach ihren beiden Bedeutungen ist man verschiedener Ansicht. Das eine Mal behauptet man, das „Ganze" müße von dem Kontinum (der Ausdehnung) und von dem Diskretum (d. h. der Quantität,

---

[1]) Vgl. Arist., Zoolog. 644 b 24: *τῶν οὐσιῶν ὅσαι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους, καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν, γενέσεως καὶ φθορᾶς. συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὔσας καὶ θείας ἐλάττους ἡμῖν ὑπάρχειν θεωρίας.*

[2]) Arist., Poietik. 1450 b 26: *ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν.* Dies ist zugleich die Definition der vollkommenen Zahl nach Avicenna. Metaph. 1023 b 26 findet sich ebenfalls die Definition des Vollkommenen als die der Summe verwandt: *ὅλον λέγεται οὗ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει* und Phys. 207 a 9: *οὗ μηδὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον.*

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 1024 a 1: *ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον· ὅσα δὲ ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ ὅλα καὶ πάντα.*

[4]) Nicht nur die Definition des Ganzen und der Summe, auch die der Einheit ist in gewisser Hinsicht identisch mit der der Vollkommenheit.

die aktuelle Teile besitzt,) der Zahl ausgesagt werden. Der Ausdruck „Summe“ wird jedoch nur für die diskrete Größe verwandt. Das andere Mal behauptet man, das Wort „Summe“ werde in speziellem Sinne für dasjenige gebraucht, das durch seine Lage keine Verschiedenheit begründet,[1]) und der Ausdruck „Ganzes“ für dasjenige, das durch seine Lage eine Verschiedenheit herbeiführt. Ebenso sagt man, Ganzes und Summe von demjenigen aus, dem beide Bestimmungen zugleich zukommen. Du weist bereits, daß diese Ausdrücke nur gebraucht werden, so wie sie die Terminologie feststellt. Das andere Mal behauptet man in anderer Hinsicht, „Ganzes“ bezeichne dasjenige, das in sich eine Trennung aufweist,[2]) sodaß es einen aktuellen Teil in sich einschließt. Das „Ganze“ wird nämlich mit Rücksicht auf den Teil ausgesagt und die „Summe“ mit Rücksicht auf die Einheiten. Das Ganze schließt gleichsam in sich die Bestimmung ein, daß es dasjenige in sich besitzt, was das Ganze zahlenmäßig bestimmt (eine Maßeinheit), selbst wenn man nicht seine Einheit[3]) in Rücksicht zieht. Die „Summe“ schließt hingegen in sich die Bestimmung ein, daß Einheiten in ihr enthalten sind, auch ohne daß man die Zahl der Einheiten ins Auge faßt.[4])

„Ganzes“ und „Summe“ verwendet man manchmal bei Dingen, die keine Quantität besitzen, da solchen (den Qualitäten) zukommt, daß sie in akzidenteller Weise Quantität[5]) besitzen. So verhält sich der Ausdruck: die „ganze“ weiße Farbe. Oder

---

[1]) Dies ist die Definition des *πᾶν* nach Arist., das Folgende die des *ὅλον*; s. loc. cit. Die Lage der homogenen oder heterogenen Teile zu einander, oder die Stellung des Ganzen ist für das eine indifferent, für das andere nicht.

[2]) Es bedeutet also die diskontinuierliche Größe, die Zahl.

[3]) Auch ohne daß man mit der Einheit des Maßes das Ganze mißt, ist es als „Ganzes“ zu bezeichnen.

[4]) Codd. c und b add: „Auch die Summe muß sich ebenso verhalten; denn „Summe“ kommt von summieren. Ein Summieren findet aber nur mit aktuellen Einern statt, oder aktuellen Einheiten. Der philosophische Gebrauch wandte es aber allgemein an auf Gegenstände, deren Teil (ihre Zusammenfassung wurde oben als „Ganzes“ nicht als „Summe“ bezeichnet) und Einheit in potentia existiert. Es verhält sich also so, daß man von dem „Ganzen“ spricht im Gegensatz zum Teile, und von der „Summe“ im Gegensatz zur Einheit.“ „Diese ganze Auseinandersetzung ist fast überflüssig; denn der Gebrauch verwandte beide in derselben Weise“ (wörtlich: ließ beide fließen in demselben Flusse).

[5]) Vermöge ihrer Quantität können sie „Summe“ oder „Ganzes“ sein.

diese Qualitäten verhalten sich so, daß sie intensiver[1]) oder schwächer werden, wie z. B. die „ganze" Hitze und die „ganze" Potenz. Manchmal sagt man von dem aus verschiedenen Bestandteilen Zusammengesetzten, wie z. B. von dem Tiere aus, es sei ein „Ganzes", da es aus Seele und Leib zusammengesetzt ist. Das Wort „Teil" verwendet man manchmal zur Bezeichnung desjenigen, was zählbar ist (und gezählt wird), manchmal zur Bezeichnung desjenigen, was irgend ein Teil (wörtlich ein Ding) eines Dinges ist, indem ein anderer Teil zugleich mit ihm verbunden ist, selbst wenn dieser Teil das Ganze nicht zahlenmäßig bestimmt (wie es im ersten Beispiele der Fall war). Manchmal jedoch bezeichnet man dieses in spezieller Weise als „Teil".[2]) Der „Teil" ist vielfach dasjenige, in das sich ein Ding zerlegen läßt, nicht sowohl in der Quantität als vielmehr in der Existenz, wie z. B. Seele und Leib inbezug auf das Tier. Kurz bezeichnet es alles, woraus das Zusammengesetzte besteht, das aus verschiedenen ersten Prinzipien gebildet wird.

---

[1]) Die Intensitäten kann man nach einer Maßheinheit bestimmen. Daher können sie als „Ganze" bezeichnet werden.

[2]) Vgl. Arist., Metaph. 1034 b 32: *πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὧν εἷς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν* und Phys. 218 a 7: *μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν.*

Fünfte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die universellen Dinge und die Art ihrer Existenz.

Wir müssen nun über das Universelle und Individuelle sprechen; denn auch dieses hat Beziehung zu dem, was wir soeben auseinandergesetzt haben. Es gehört nämlich zu den eigentümlichen Akzidenzien des Seins (und folglich auch in die metaphysische Betrachtung). Daher lehren wir: das Universelle wird in dreifacher Weise prädiziert. Man nennt universell den Begriff, insofern er aktuell von einer Vielheit von Einzeldingen ausgesagt wird,[1]) wie z. B. den Begriff „Mensch". Ferner nennt man den Begriff universell, insofern er von vielen Dingen prädiziert werden kann[2]) (also in der Potenz ist, prädiziert zu werden), selbst dann wenn man nicht voraussetzt, die individuellen Dinge existierten aktuell, wie z. B. der Begriff des Hauses,[3])

---

[1]) Arist., Metaph. 1023 b 30: *τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον οἷον ἄνθρωπον.*

[2]) Vgl. Arist., Inter. 17 a 39: *λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ μή.* Thomas I—II 29, 6 c: nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali in qua radicatur omnis virtus sensitiva. De universali dupliciter contingit loqui, uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis, alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo, quod est homo (seine reale und allgemeine Wesenheit).

[3]) Codd. c, b: „Es ist universell, insofern seine Natur so beschaffen ist (*πέφυκε*), daß sie von vielen Individuen ausgesagt wird. Jedoch ist es nicht erforderlich, daß diese Individuen real existieren. Ja nicht einmal ein einziges braucht reale Existenz zu besitzen."

das unnahbar ist.[1]) Drittens beseichnet man mit universell den Begriff, der seinem Wesen nach es nicht hindert, daß er von vielen Einzeldingen ausgesagt wird. Er wird daran nur gehindert, wenn ihn eine äußere Ursache davon zurückhält, und wenn irgend ein Anhaltspunkt darauf hinweist (daß er nicht von vielen Dingen ausgesagt wird), wie z. B. die Sonne und die Erde.[2]) Es besteht für den Verstand kein Hindernis, zuzugeben, daß dieser Begriff (ratio, auch reales Wesen bedeutend) in vielen Einzeldingen vorhanden sein kann, abgesehen davon, daß ein Anhaltspunkt und ein Beweis für das Gegenteil sich einstellt. Es ist dies derjenige Beweis, der zeigt, daß die soeben genannte Prädikation auf Grund einer äußeren Ursache unmöglich ist, nicht etwa auf Grund der Vorstellung (des Wesens der Sonne selbst). Manchmal ist die reale Existenz eines solchen Begriffes möglich, und daher kamen die Gelehrten schließlich in der Definition überein, die besagt, das Universelle sei dasjenige, dessen Begriff für sich allein betrachtet, es nicht ausschließt, von vielen Einzeldingen ausgesagt zu werden.[3]) Dasjenige Universelle, von dem die Logik[4]) handelt, ist dieses.

Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allein genommen es ausschließt, daß derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird.[5]) (Es ist die erste Sub-

---

[1]) Es ist wohl eine sagenhafte Wohnstätte wie das Schloß Dornröschens gemeint. Es ist universell auch ohne daß es aktuell in realen Individuen existiert.

[2]) Cod. c, b add: „Denn insofern beide gedacht werden als eine Sonne und eine Erde (also die essentia), wird der Verstand nicht gehindert zuzugeben u. s. w.

[3]) Thomas, Sum. th. I 85, 3 ad 1: Universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectas, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius (post rem). Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, pront invenitur in particularibus (in re). Ante rem existieren die universalia im Geiste der Engel und Gottes.

[4]) Log. I. Teil und II. Teil.

[5]) Vgl. Arist., Metaph. 999 b 33: *τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ᾽ ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθεν· οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ᾽ ἕκαστον τὸ αριθμῷ ἕν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων.* Thomas, c. gent. I, 42: Singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Identisch ist der Begriff „individuum“.

stanz nach Aristoteles, Kateg. 1 b 3 ff.) So verhält sich z. B. Zaid, der Gegenstand eines individuellen Hinweises[1]) sein kann; denn es ist unmöglich, daß man sich dieses Individuum anders vorstelle als dem Zaid allein zukommend.[2]) Daher ist das Universelle, insofern es universell ist, ein besonderes „Etwas“[3]) und auf dasselbe weist eine dieser Definitionen[4]) hin. Insofern es ein „Etwas“ ist, dem die Eigenschaft der Universalität anhaftet, ist es wiederum „Etwas“ besonderes für sich[5]) (verschieden von dem eben genannten Universellen). Daher ist dieses z. B. ein individuelles Pferd.[6]) Abgesehen von dem Begriffe des Universellen (durch den es von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann), ist hier (in dem Beispiele) noch eine andere ratio enthalten, nämlich die der esse equum. Denn die Definition dieser letzteren ratio ist verschieden von der Definition der Universalität, noch hat überhaupt die Definition der letzteren einen Anteil[7]) an der Definition des Pferdes.[8]) Die Definition der Universalität haftet vielmehr der Natur des Pferdes wie ein Akzidens an; denn diese Natur ist in sich selbst betrachtet[9]) weder ein Einzelding, noch auch eine Vielheit von Dingen weder in den Individuen existierend, noch auch in der (denkenden) Seele, noch ist sie in dieser Beziehung irgend etwas, weder in der Potenz, noch auch aktuell, so daß jenes einen Teil der Definition des Pferdes bilden würde. Die Definition des Pferdes als solche enthält vielmehr nur diesen ihren Inhalt (des esse

---

[1]) Arist. l. cit: *οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος. οὐδὲν γὰρ τούτων οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται.*

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 29, 3 ad 4: Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat in communicabilitatem und III 77, 2 c: est de ratione individui, quod non possit in pluribus esse.

[3]) Cod. c, b: „und insofern es ein Etwas ist, haftet ihm die Universalität an. Das Universale als solches ist dasjenige, das definiert wird durch ei. der ang. Definitionen.

[4]) Irgend eine Definition „dieser“ Dinge, d. h. der Weltdinge bedeutet das universale logicum des Dinges und seine essentia.

[5]) Dem realen Individuum haftet die Universalität wie ein logisches Akzidens an.

[6]) Ein aristotelisches Beispiel! s. loc. cit.

[7]) Die Universalität bildet keinen Bestandteil der essentia.

[8]) Codd. c und b: „Denn das esse equum besitzt eine Definition, die der Universalität nicht bedarf“ (um die essentia zu bezeichnen).

[9]) Codd. c und b add: „in keiner Weise irgend eines der realen Dinge“.

equum). Die Individualität (und Einheit) ist dagegen eine Eigenschaft, die sich mit der Natur des esse equum verbindet. Daher ist der Begriff dieser abstrakten Natur verbunden mit dieser Eigenschaft ein einheitlicher.[1]) Der Allgemeinbegriff des esse equum, insofern er sich in seiner Definition auf viele Dinge erstreckt (wörtlich: mit ihnen kongruent ist), ist ein allgemeiner. Insofern er aber in seinen Eigentümlichkeiten und Akzidenzien genommen wird, die Objekte eines Hinweises werden,[2]) ist er individuell.[3])

Wenn wir daher betreffs des Begriffes der allgemeinen Natur des Pferdes gefragt werden nach den beiden Teilen des kontradiktorischen Gegensatzes, ob diese allgemeine Natur ein bestimmtes A sei, oder non-A, so ist die Antwort nur eine verneinende, d. h. daß sie nicht irgend ein beliebiges, individuelles Ding sei. Die Verneinung verhält sich nicht so, daß sie nach dem secundum quid[4]) einträfe. Sie tritt vielmehr ein vor dem die bestimmte Beziehung des secundum quid vorhanden ist, d. h. man kann nicht sagen: der universelle Begriff des Pferdes als solcher sei nicht das bestimmte Individuum A nach dem secundum quid (dann könnte eventuell das Universelle kein bestimmtes Individuum bedeuten). Das Verhältnis ist vielmehr anders. Man muß sagen: der universelle Begriff sei als solcher (vor dem secundum quid) nicht das bestimmte Individuum A, noch überhaupt irgend ein beliebiges reales Einzelding. (Sonst würde er seine Universalität verlieren und nur dieses Individuum sein.)

---

[1]) Codd. c und b add: „Ebenso kommen auch dem esse equum zugleich mit dieser Eigenschaft (des esse individuum) noch viele andere Eigenschaften zu, die zu ihrem Wesen hinzutreten (nicht Bestandteile des Wesens ausmachen)."

[2]) Die Akzidenzien sind die Prinzipia individuantia des Dinges. Sie werden von der Scholastik in den Vers zusammengefaßt: Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen: Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

[3]) Codd. b und c add: „Daher ist also das esse equum in sich selbst nur esse equum, essentia equi" (es ist noch kein Individuum).

[4]) Die universellen Begriffe kann man in zweifacher Hinsicht auffassen, entweder insofern sie eine bestimmte Wesenheit bezeichnen, oder insofern sie den Charakter der Universalität besitzen. In keiner dieser beiden „formellen" Hinsichten schließen sie das bestimmte Einzelding aus. Vor diesen „Hinsichten" aber, d. h. wenn man den Begriff in sich betrachtet, schließt er das Individuum nicht ein, noch ist er ausschließlich in nur einem Individuum vorhanden.

Wenn nun die beiden Seiten der Frage sich auf zwei Dinge erstrecken, die positiv sind,[1]) dann enthalten beide Teile der Frage etwas, das nicht notwendig zur Folge hat, daß man auf beide Teile antworte.[2]) In dieser Weise unterscheidet sich die positive von der negativen Aussage (also: die oppositio contradictoria)[3]) und von den beiden positiven Ausssagen, die in zwei konträren Gegensätzen der Potenz nach vorhanden sind.[4]) Der Grund dafür ist der, daß die positive Aussage von den beiden (kontradiktorischen) Gegensätzen, die notwendig der negativen anhaftet (Arist. loc. cit. *πάρεστι*), bedeutet, daß das Ding, wenn ihm nicht „jene" positive Aussage zukomme, mit dieser anderen (positiven)[5]) beeigenschaftet sein muß. Es ist ferner nicht mit dieser Eigenschaft bezeichnet, in dem Sinne, als ob dasselbe sein Wesen ausmachte.[6]) Daher ist die individuelle Wesenheit des Menschen nicht dasselbe, als die der Einheit, oder der weißen Farbe, oder die des Einen, oder das Weiße. Setzen wir den Fall: der Gegenstand der Frage nämlich, die individuelle Wesenheit des Menschen, insofern ihr die menschliche Natur zukommt, verhält sich wie ein einziges Ding. Dann stellt man die Frage betreffs der beiden Gegensätze: ist sie ein Individuum

---

[1]) Der Gegensatz ist dann weder ein kontradiktorischer noch ein konträrer, sondern ein subalternierter: „ist die essentia equi ein bestimmtes Individuum oder dieses bestimmte Individuum"; oder in subkonträrer: „ist die essentia equi dieses oder jenes (A oder B) bestimmte Individuum".

[2]) Betrachtet man die essentia eines Dinges in sich, dann besagt sie nur diese spezifische Wesenheit. Sie hat noch keine Relation zu den Individuen. Beide Teile der Frage mit subkonträrer Opposition können zudem zugleich falsch sein, während einer von zwei kontradiktorischen Gegensätzen wahr sein muß.

[3]) Vgl. Arist. de interpr. 17 a 33: *καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι. λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, μὴ ὁμωνύμως δέ.*

[4]) Die subkonträren Gegensätze werden unter die konträren subsumiert.

[5]) Vgl. Arist., Metaph. 1057 a 34: *τοῦτο γάρ ἐστιν ἀντίφασις, ἀντίθεσις ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον πάρεστιν, οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ.* Daher muß der eine der beiden Gegensätze dem Subjekte zukommen. Ist nun der negative ausgeschlossen und bildet der positive in sich eine subkonträre Opposition, Individuum A oder B, dann ist also von B der Begriff auszusagen, wenn er von A verneint wird.

[6]) Codd. b, c add: „denn besitzt der Mensch die Eigenschaft des einen (ein Individuum zu sein) oder die der weißen Farbe, dann ist diese bestimmte Natur des Menschen nicht identisch mit dieser bestimmten Natur der Einheit oder der weißen Farbe".

oder eine Vielheit? dann erfordert sie keine Antwort; denn insofern das Universelle die individuelle[1]) Wesenheit des Menschen (im Gegensatz zu der des Pferdes) bezeichnet, ist sie verschieden von jedem einzelnen Individuum beider Opposita. In der Definition des Universellen wird aus demselben Grunde nur die allgemeine Natur des Menschen (nicht die des Individuums) verwertet. Was nun die Frage anbetrifft, ob das Universelle die Eigenschaft des Einen[2]) oder die einer Vielheit von Dingen besitze, insofern man dieselbe von ihm in akzidenteller Weise aussagt und insofern sie ihm von außen anhaftet, so ist es nicht notwendig, daß dasselbe diese Eigenschaft erhalte. Nun ist dieser Begriff nicht identisch mit dem Subjekte dieser Eigenschaft (dem Individuum), insofern er die allgemeine Natur des Menschen bedeutet.[3]) Betrachten wir den Begriff also nur, insofern er die universelle Natur des Menschen enthält, dann ist es nicht erforderlich, daß mit ihm sich die Individualität durch Rücksicht auf ein äußeres[4]) Ding vermische. Diese Rücksicht (Beziehung) macht die Auffassungsweise der Wesenheit zu zwei verschiedenen Inhalten. Der eine betrachtet das Universale insofern es diese bestimmte Wesenheit ausdrückt, der andere, insofern es die entsprechenden Eigenschaften (die individualisierenden Bestimmungen) hat. Infolge der ersten Betrachtungsweise besteht die allgemeine Natur des Menschen nicht real für sich allein. (Damit die reale Existenz möglich werde, müssen die Individuationsprinzipien hinzutreten.)

Deshalb stellte jemand die Frage: ist die menschliche Natur, die dem Zaid zukommt, insofern sie eine universelle

---

[1]) Avicenna verwendet in diesen Ausführungen den Terminus, der die Individualität bezeichnet, in dem Sinne von „bestimmter Wesenheit", die aber kein Individuum darstellt. Die eine Art soll auf diese Weise von der Mitart, die zu demselben Genus gehört, unterschieden werden. Die Gefahr einer Unklarheit ist dadurch leider herbeigeführt.

[2]) Dem Universellen kommt es wie eine Qualität, also zufälligerweise zu, von einem Individuum ausgesagt zu werden. Avicenna faßt in extrem realistischer Weise das esse individuum als eine Qualität des Allgemeinbegriffes auf. Er versteht jedoch diese Ausdrucksweise in gemäßigt-realistischer Weise.

[3]) Codd. c, b add: „Insofern er also die Wesenheit des Menschen bezeichnet, ist er nicht eine Vielheit von Individuen. Es verhält sich vielmehr so, als ob das esse multa individua etwas wäre, das dem Universale wie ein Akzidens von außen anhafte."

[4]) Das esse individuum ist für die Wesenheit eine res externa.

Natur ist, verschieden von derjenigen, die sich in Omar befindet? Darauf müssen wir antworten: dies ist nicht der Fall. Diese Konsequenz folgt nicht aus den von ihm angenomenen Prämissen. Wir lehren vielmehr: sowohl diese, wie auch jene (die allgemeine Natur in diesem und jenem Individuum) sind ewig eine und dieselbe Wesenheit;[1]) denn dieses[2]) ist eine absolute Verneinung und mit derselben bezeichnen wir, daß jene allgemeine Natur des Menschen als Wesenheit des Menschen eben ausschließlich die menschliche Natur (kein Individuum) bedeutet. Insofern sie (die menschliche Natur in Zaid) aber verschieden ist von der, die Omar besitzt, haftet ihr ein äußeres (dem Wesen akzidentelles) Ding an.[3]) Dieses lenkt den Blick auf das was Gegenstand eines Hinweises (*τόδε τι*, Individuum) ist als solches, und dann auf seine Akzidenzien;[4]) denn, wenn man die menschliche Natur prädiziert, die „als universelle Natur" im „Zaid vorhanden ist", dann bewirkt die Bestimmung „als universelle Natur", daß die andere Bestimmung, „insofern sie im Zaid vorhanden ist", oder die Bestimmung: „insofern sie dieselbe ist, die im Zaid vorhanden ist" in Wegfall kommt.[5]) Haben wir die Abstraktion (von dem Individuum) vollzogen und diskutieren wir, indem wir das Universelle betrachten, nämlich die allgemeine Natur des Menschen, dann muß die Bezeichnung, die in den Worten „die Bestimmung als —" enthalten ist, auf die menschliche Natur gehen, die im Zaid vorhanden ist. Diese Art der Aussage jedoch ist unmöglich; denn die beiden Bestimmungen, daß die „allgemeine" Natur des Menschen „im

---

[1]) Codd. c, b add: „Daher ist diese (die menschliche Natur in Zaid) identisch mit jener (der menschlichen Natur in Omar) und diese und jene (der rein abstrakte Begriff der menschlichen Natur) sind numerisch ein und dasselbe." Dem Universellen korrespondiert also eine reale und einheitliche Natur in der Außenwelt.

[2]) d. h. die Bestimmung, daß das Universale weder ein einzelnes Individuum noch eine individuelle Vielheit bezeichnet.

[3]) Cod. c add: „Denn wenn jenes (das esse hoc individuum z. B. A) nicht außerhalb des Begriffes der menschlichen Natur läge, ergäbe sich, daß die menschliche Natur als solche A sei oder nicht. Dies jedoch haben wir bereits als falsch erwiesen."

[4]) Codd. b, d: „Wir fassen den Begriff der menschlichen Natur als solcher; denn wenn" u. s. w.

[5]) Die eine Hinsicht, in der man das Universale betrachtet, schließt die andere aus.

Zaid“ sich befindet, insofern sie nur eine „allgemeine“ Natur besagt, können sich nicht in einem Subjekte vereinigen. Wenn man sein Augenmerk nun auf die menschliche Natur (d. h. die Universalität des Begriffes), wendet,[1]) dann ist die Erwähnung des (Individuum) Zaid nur ein Wort[2]) (kein Gedanke), es müßte denn folgendes eintreffen. Mit dem genannten Ausdrucke müßten wir die menschliche Natur bezeichnen, der es von außen akzidentellerweise zukommt, in Zaid (wie in einem subjectum inhaesionis) zu sein. Jedoch haben wir von ihr (durch die formelle Auffassung als Universale) diejenige Bestimmung entfernt, daß sie dem Zaid anhafte. Die Frage also, ob sie dieses bestimmte Individuum[3]) sei und ob dieses in jener[4]) (wie unter seinem Artbegriffe) enthalten sei, ist eine Betrachtungsweise, die sich auf etwas anderes richtet als auf die menschliche Natur (nämlich die Individua).

Man könnte den Einwand machen:[5]) habt ihr nicht in der Antwort behauptet, daß die universelle Natur nicht so beschaffen[6]) sei. Nun aber ist der Umstand, daß sie nicht individuell beschaffen ist, verschieden von dem Umstande, daß sie die allgemeine Natur des Menschen als solcher darstellt. Darauf[7]) erwidern wir: Wir antworten nicht: die allgemeine Natur sei als universelle Natur des Menschen nicht so beschaffen (d. h. daß sie nicht ein Individuum sein könnte. Sie könnte dann überhaupt kein Individuum sein). Wir antworten vielmehr: die

---

[1]) Wörtlich: „wenn Du zurückkehrst zur humanitas“.

[2]) Ebenso ist die Leugnung des Prinzipes des Widerspruches „nur ein Wort“, d. h. sie kann keine Überzeugung sein. Die Vereinigung des Universellen und Singulären, wenn sie formell aufgefaßt werden, ist gleichfalls ein Gedanke der logisch nicht vollziehbar ist, eine contradictio in adiecto.

[3]) Codd. c, b: „ob sie sich so (d. h. individuell) verhalte“.

[4]) Codd. „in jenem“.

[5]) Codd. c und b: „Wenn uns jemand fragt: Antwortet und behauptet Ihr etwa nicht, sie (die universelle Natur) sei nicht so und so (d. h. nicht A oder B, nicht dieses oder jenes Individuum)? Nun aber“ u. s. w.

[6]) d. h. sie sei nicht ein Individuum. „So beschaffen“ und „dieses“ bezeichnen die materiellen Individua.

[7]) Die Conclusio fehlt. Sie würde lauten: die wesentliche Bestimmung ist also ebenso verschieden von dem Subjekte wie die äußerliche. Die Bestimmung „non esse hoc individuum“ ist wesentlich für das Universale. Die Bestimmung „esse hoc individuum“ ist äußerlich und akzidentell. Beide sollen nach dem Einwande in gleicher Weise verschieden sein vom Subjekte.

allgemeine Natur sei nicht[1]) insofern sie eine universelle Natur darstelle, individuell bestimmt (wörtlich: „so beschaffen"). Der Unterschied zwischen beiden Prädikationsarten ist bereits aus der Logik bekannt. (In der ersten Auffassungsweise käme es der universellen Natur notwendig zu, nicht individuell zu sein; in der zweiten steht sie der Individualität indifferent gegenüber.)

Eine andere Schwierigkeit (wörtlich: Ding) drängt sich hier auf, nämlich die, daß der Gegenstand (wörtlich: das Substrat) dieser und ähnlicher Fragen auf eine Ungenauigkeit hinausläuft, wenn man das Subjekt derselben nicht mit einer einschränkenden Determination verbindet.[2]) Keine andere Antwort gibt es wahrlich auf dieselben, es müßte denn sein, daß man diese universelle Natur als einen Gegenstand des Hinweises bezeichnete, ohne daß jedoch in demselben eine Vielheit enthalten sei.[3]) Dann aber ist (das Subjekt) unserer Prädikation „diese universelle Natur des Menschen als solche"[4]) kein Teil[5]) des Subjektes; denn man kann nicht sagen, „die menschliche Natur, die in Zaid vorhanden ist, insofern sie menschliche Natur ist u. s. w." Sie müßte sonst wieder unbestimmt werden (also die Individualität in Zaid verlieren).

Man könnte aber eine Aussage bilden: „jene menschliche" Natur, der wir, insofern sie den universellen Charakter des esse hominem hat, eine logische Bestimmung beilegten u. s. w.[6])

---

[1]) Die Verschiebung der Negation bedingt den Unterschied. Wird die universelle Natur also ein Individuum, so geschieht dies nicht auf Grund ihrer universellen Natur, sondern durch andere Determinationen, die von außen hinzukommen. Vgl. Logik III. Teil, I 6 und 10, und II, 1 und 5.

[2]) Das ganze Mißverständnis wird dadurch hervorgerufen, daß man nicht in jeder Aussage genau bezeichnet, in welcher formellen Hinsicht man das Subjekt verstanden wissen will.

[3]) Dies ist eine contradictio in adiecto. Der „Hinweis", *τόδε τι*, geht auf ein Individuum, und dieses in den materiellen Dingen gleichbedeutend mit individueller Vielheit. In der himmlischen Welt ist freilich jede Art nur in einem einzigen Individuum enthalten.

[4]) Cod. a: „Wir haben sie als eine Auffassungsweise bezeichnet".

[5]) In der obigen Annahme ist das Universelle identisch mit dem Singulären, also kein Teil desselben. In der richtigen Auffassung ist das Universelle ein logischer Teil des Einzeldinges.

[6]) Codd. c, b: „Die menschliche Natur würde Gegenstand des individuellen Hinweises werden". Cod. d Gl.: „d. h. mit dem „Hinweise (würde sie determiniert) der in dem Ausdrucke ‚jene' menschliche Natur liegt".

Diese Bestimmung würde dann zur universellen Natur des Menschen hinzugefügt. Doch sehen wir über dieses hinweg! Dann sind die beiden Seiten[1]) der Frage zu verneinen. Die allgemeine Natur, so aufgefaßt wie es ihr Inhalt besagt (wörtlich: sie als sie), muß nämlich weder ein Einzelding, noch auch eine Vielheit sein (sie verhält sich also zu dem einen, wie zu dem anderen indifferent. Sie ist nur das, was ihr Inhalt bedeutet). Sie ist weder identisch mit sich selbst[2]) noch ein anderes[3]) (als sie selbst), es sei denn in dem Sinne, daß dieses Subjekt (sachlich) notwendig entweder identisch mit sich oder ein anderes ist. In diesem Sinne sagen wir:[4]) die universelle Natur muß ein anderes werden durch die Akzidenzien, die sich mit ihr verbinden; denn das Universale kann durchaus nicht real existieren, es sei denn in Verbindung mit Akzidenzien. Dann aber ist dieselbe nicht begrifflich gefaßt, insofern sie eine allgemeine Natur des Menschen darstellt. Ist dieselbe nicht gleichbedeutend mit der Wesenheit Mensch, der in Omar vorhanden ist, so ist dieselbe verschieden von dieser seiner universellen Wesenheit durch die Akzidenzien (die die Individualität herbeiführen). Diese Akzidenzien wirken ein auf die Person (d. h. das Individuum) des Zaid, insofern er zusammengesetzt ist aus dem Menschen oder der universellen Natur des Menschen und Akzidenzien, die ihm notwendig anhaften (den Individuationsprinzipien). Sie verhalten sich fast

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. die Antwort ist dann die Negation der beiden Seiten der Frage", d. h. der oben genannten subkonträren Gegensätze, von denen das Universale notwendig den einen bezeichnen sollte oder sogar beide zugleich.

[2]) d. h. das Allgemeine in dem Individuum. Wenn auch das eine von beiden notwendig zutrifft, so soll doch der universelle Begriff, in sich betrachtet, davon ganz absehen.

[3]) Das Universale wird zu einem „anderen" wenn es zu einem Individuum wird. Beide sind durchaus zu trennen. Das Erstere bedingt nicht notwendig das Zweite.

[4]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 85, 2 ad 2: Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei (z. B. Mensch) et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. . . . Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum.

wie seine Teile (so daß das Individuum ein „Ganzes“ oder eine Summe ist). Die Einwirkung der Akzidenzien findet ferner auf den (universellen) Menschen oder die menschliche Natur dadurch statt, daß sie (durch die Akzidenzien) bezogen wird auf ihn (d. h. das Individuum, den Zaid).

Wir kehren nun zum Anfangspunkt der Diskussion zurück und fassen die Auseinandersetzungen zusammen, indem wir über das Problem [1]) in einer anderen Beziehung verhandeln, die verwandt ist mit der früher erwähnten. In diesem Sinne lehren wir. In dem Bereiche des Erkennbaren findet sich ein sinnlich-wahrnehmbarer Ausgangspunkt, (das empirische Objekt) wie z. B. das Tier oder der Mensch, und dieser ist ausgestattet mit Materie und Akzidenzien. Dies ist der physische Mensch. Ferner befindet sich in dem Bereiche des Erkennbaren etwas anderes, nämlich das Tier und der Mensch, der in seiner eigenen Natur betrachtet wird, insofern er dieses Wesen darstellt (wörtlich: mit sich, seinem Wesensinhalte, identisch ist, also die Spezies), ohne daß man zugleich mit derselben dasjenige betrachtet, was sich mit ihr (in der physischen Wirklichkeit) verbindet, und ohne daß man die Bedingung stellt, diese allgemeine Natur sei entweder universell oder individuell, ein Einzelding oder eine Vielheit und zwar weder aktuell, noch auch mit Rücksicht auf die Potenz,[2]) insofern dieselbe in potentia ist. Man kann in dieser Weise den begrifflichen Inhalt eines Gegenstandes rein in sich betrachten; denn das Tier als solches und der Mensch als solcher d. h. in seiner Definition und seiner „ratio“, ohne daß man andere Wirklichkeiten (Akzidenzien) zugleich mit diesem Begriffe betrachtet, die sich (in Wirklichkeit) mit ihm verbinden, ist nicht nur ein beliebiges, individuelles Tier oder ein individueller Mensch (sondern sieht ab von jeder Determination).

Was nun aber den universellen Begriff Tier betrifft und das individuelle Tier und ebenso den Begriff Tier, insofern er in der Potenz ein allgemeiner oder ein singulärer ist (d. h. in seiner Beziehung zu der individuellen Vielheit) und das Tier, insofern es in den realen Individuen existiert, oder in der Seele als Begriff gedacht wird, so enthält dieses Wirkliche die Natur des bestimmten Tieres und etwas, was verschieden ist von dieser und das allein

[1]) Das Problem lautet kurz: der Allgemeinbegriff ist aus sich heraus weder etwas Universelles, noch etwas Singuläres.

[2]) Das Universelle ist potentiâ eine Vielheit von Individuen.

betrachtet wird (nämlich die Wesenheit abgesehen von den Prinzipien der Individualisation). Es ist bekannt, daß wenn (diese beiden Gegenstände) ein beliebiges (individuelles) Tier und ein anderes Wirkliche besteht, dann das Tier (als Universale) sich darin verhält wie ein Teil.[1]) Ebenso verhält es sich betreffs der menschlichen Natur. Daß man also die Natur des Tieres in sich betrachtet, ist zulässig, selbst dann, wenn dieselbe real nur mit einem anderen (den individualisierenden Akzidenzien) verbunden existiert; denn ihr eigentliches Wesen ist in Verbindung mit diesem anderen ihr reales Wesen geblieben und dieses reale Wesen kommt ihr „durch sich selbst" zu.[2]) Daß dasselbe aber mit einem anderen zugleich existiert (mit den Prinzipien der Individualisation), ist ein Zustand, der der universellen Natur entweder als äußerliches, oder als innerliches, notwendiges Akzidens anhaftet.

Daher verhält sich die Natur wie die tierische und menschliche Natur in dieser Hinsicht (d. h. sie ist universell) und ist der Existenz nach früher als das Tier, das auf Grund seiner Akzidenzien individuell existiert oder universell ist, sei es nun real oder begrifflich. Es ist früher in der Weise, wie das Einfache vor dem Zusammengesetzten, oder der Teil vor dem Ganzen. Durch diese Existenzweise ist es weder Genus noch Spezies noch Individuum, noch Einzelding noch eine Vielheit solcher. Durch diese Art der Existenz (als Begriff) ist der Gegenstand nur „Tier" oder „Mensch", jedoch haftet es ihm notwendigerweise an, daß es entweder ein Einzelding, oder eine Vielheit darstelle; denn jedes wirkliche Ding muß entweder das eine oder das andere von beiden sein. Es verhält sich aber so, daß diese Bestimmung ihm von außen anhaftet (also nicht wesentlich ist). Unter der besagten Voraussetzung (der Abstraktion) ist das Tier selbst dann, wenn dasselbe in jedem Individuum vorhanden ist, auf Grund dieser Bedingung nicht ein beliebiges (individuelles) animal. Freilich haftet ihm die Bestimmung notwendig an, daß es zum konkreten Tier werden muß; denn es ist in seinem realen Wesen und seiner essentia in dieser Hinsicht (in der ihm die genannte, akzidentelle Bestimmung anhaftet) irgend ein beliebiges

---

[1]) Das einzelne Individuum ist ein Teil des Universellen als Art, aber das Universelle ist ebensogut ein Teil des Individuellen, insofern es die reine Wesenheit des Einzeldinges bedeutet.

[2]) Daher ist es erlaubt dieses auch „für sich selbst genommenen" zu betrachten.

(individuelles) Tier, und der Umstand, daß die universelle Natur des Tieres, die in einem Individuum real existiert, ein beliebiges, individuelles Tier ist, hindert nicht, daß es die allgemeine Natur des Tieres als solche darstelle, (und daß man es betrachten kann) ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß es ein beliebiges Tier ist, das in einem bestimmten Zustande sich befindet. Denn wenn dieses Individuum ein individuelles Tier ist, so ist es also ein reales Tier. Das Tier (als Universale), das Teil eines realen „beliebigen" (d. h. individuellen) Tieres ist, verhält sich wie die weiße Farbe. Denn wenn die weiße Farbe sich auch nicht von der Materie trennen läßt, so ist sie doch das Wesen der weißen Farbe selbst, die in der Materie existiert. Dies verhält sich so, indem die abstrakte Natur der weißen Farbe etwas anderes (als das Individuum) ist. Sie wird in ihrem eigenen Wesen betrachtet und besitzt durch sich selbst eine reale Wesenheit. Freilich kommt es dieser realen Wesenheit akzidentell zu, daß sie sich in der wirklichen Existenz mit einem anderen Realen (der Individualität des Dinges) verbindet.

Dagegen könnte jemand einwenden, daß die universelle Natur „animal" als abstrakte nicht in den Individuen real existiert; denn das, was real in Individuen existiert,[1]) ist irgend ein bestimmtes Tier, nicht das animal als solches;[2]) ferner die universelle Natur des animal als solche, ist etwas Reales. Sie ist also von den Individuen getrennt (für sich existierend in einer idealen Existenz). Wenn nämlich die Natur des animal als solche, diesem bestimmten Individuum real zukäme, dann müßte sie demselben entweder in spezieller Weise (also mit Ausschluß aller anderen Individuuen) zukommen oder nicht.[3]) Kommt dieser Begriff ihm nun in eigentümlicher Weise zu, dann ist der universelle Begriff animal als solcher nicht das, was in dem Individuum real existiert, noch ist er diese (universelle) Natur selbst, sondern er ist irgend ein individuelles animal (hat also seine universelle Natur eingebüßt). Kommt derselbe dem Individuum aber nicht in eigentümlicher Weise zu, so ergibt sich, daß ein einziges Ding, das in sich selbst numerisch dasselbe bleibt, real existiert durch eine Vielheit von Individuen. Dies jedoch ist unmöglich.

---

[1]) Cod. c Gl.: „diese Prämisse ist zugegeben".

[2]) Cod. d Gl.: „denn das Existierende ist in den Individuen".

[3]) Vgl. dazu die Ringsteine Fârâbîs, Nr. 4, 5, 6.

Selbst wenn dieser Zweifel schwach und unbedeutend ist, so haben wir ihn dennoch angeführt, weil von einem Objizienten dieser Zweifel zu unserer Zeit vorgebracht wurde. Er stammt von einer Gruppe von Philosophen, die sich dilettantisch mit der Philosophie beschäftigen. Wir antworten auf denselben: in dieser Objektion ist von vielen Seiten her der Irrtum enthalten. Zunächst ist es die Ansicht, daß das real Existierende, wenn es ein bestimmtes Individuum ist, inbezug auf seine universelle Natur (absolut) in sich betrachtet werde, nicht in einer anderen Bedingung,[1]) die nicht in dem allgemeinen Begriff enthalten ist. Daß dies ein Irrtum ist, haben wir bereits früher klargelegt.

. Der zweite Irrtum ist die Ansicht, daß die universelle Natur des animal als solche entweder individuell, oder nicht individuell sein muß, sodaß diese beiden Seinsformen sich „gleichgeordnet" wären, (und ein tertium ausschlössen). So verhält es sich aber nicht. Betrachtet man vielmehr das Tier als solches, insofern es die universelle Natur besitzt, so ist es weder individuell, noch auch nicht individuell, d. h. universell. Diese beiden Prädikate werden vielmehr von ihm verneint; denn insofern es die Natur des animal besitzt, ist es nur „Tier". Der Begriff des animal als solcher (als Wesensbegriff) ist verschieden sowohl von dem Begriffe des Universellen, als auch dem des Singulären. Ebensowenig bilden diese beiden Begriffe einen Teil der Wesenheit des Tieres. Wenn dieses sich nun so verhält, dann ist das Tier als solches weder singulär, noch universell inbezug auf seine Natur als Tier. Es enthält vielmehr eben nur das Wesen als „Tier", abgesehen von allen anderen Dingen (Akzidenzien) und Verhältnissen (Existenzweisen wie das Individuelle und Universelle). Trotzdem aber ist es ihm notwendig (wie ein Akzidens) „anhaftend", daß es entweder individuell oder universell sei. Versteht man nun unter dem Ausdrucke: „der Begriff Tier muß notwendigerweise entweder individuell oder universell sein," daß das Tier in seiner (abstrakten) Wesenheit als Tier nicht ohne das eine von beiden sein kann, so ist es in Wirklichkeit dennoch in seiner (reinen) Wesenheit frei von beiden. Versteht man aber unter obigem Ausdrucke, daß das Tier in der realen Existenz

---

[1]) Die „andere Bedingung", die zur universellen Natur hinzutritt, ist die Individualität. Diese hindert, daß die universelle Natur im Individuum „in se betrachtet" werde, d. h. rein vorhanden sei, ohne determinierende Bestimmungen. Vgl. die Darlegungen S. 291 ff.

nicht frei von beiden sein kann, d. h. daß es notwendigerweise eines von beiden als Akzidens besitzen muß, so ist dieses richtig.[1]) Welches von beiden ihm nun zukommt, — in jedem Falle wird die Betrachtung der allgemeinen Natur des Tieres dadurch nicht abgelenkt. Diese selbst ist in gewisser Hinsicht weder individuell, noch universell, vielmehr wird sie individuell oder universell, nachdem sie „rein" bestand (d. h. nachdem sie keines von beiden war) und zwar durch Zustände, die der Wesenheit als solcher wie Akzidenzien zukommen.

Ein weiteres Ding bleibt hier zu überlegen, das erschlossen werden muß. Es ist zutreffend, zu sagen, daß das Tier als solches weder Universalität noch Individualität besitze.[2]) Der Grund dafür ist: Wäre es für die universelle Natur des Dinges erforderlich, daß man von ihr entweder die Universalität oder die Individualität positiv aussagte, dann entstände kein individuelles, noch ein universelles Tier. Daher muß ein fester Unterschied bestehen zwischen dem, daß man sagt, „das Tier als solches ist abstrakter Natur unter Voraussetzung einer anderen Bedingung" und zwischen dem, daß man sagt, „das Tier als solches ist (in sich) abstrakter Natur unter der Voraussetzung, daß keine andere Bedingung hinzukomme." Wäre es möglich, daß das Tier als solches, ohne Voraussetzung irgend einer anderen, real-individuellen Bedingung[3]) universeller Natur wäre (also ohne Individuationsprinzipien), dann müßten die Ideen Platos in den (idealen) Individuen existieren! Das Tier als solches, ohne Hinzufügung einer anderen Bedingung, hat die ihm zukommende Existenz nur im Geiste. Faßt man aber das Tier abstrakt auf, nicht unter der Bedingung, daß ihm ein anderes reales Ding (die Individualität) eigne, so kommt ihm in den Individuen (der sublunarischen nicht der idealen Welt) eine gewisse Existenz zu.[4]) Denn[5]) in dem eigentlichen Wesen des Tieres besteht nicht die

---

[1]) Codd. c und b add: „denn dem Tiere haftet es notwendigerweise an, entweder individuell oder universell zu sein".

[2]) Codd c, b add: „Es ist aber unzutreffend zu sagen: dem Tiere als solchem müsse notwendig die Prädication der Individualität oder Universalität zukommen". Cod. c Gl.: „es sind die Akzidenzien".

[3]) Wörtlich: „Wegen dieser ratio".

[4]) Codd. c und b: „unter der Bedingung, daß kein anderes Reale (als die Abstrakte) in den Individuen existiere".

[5]) Zu ergänzen ist der Gedanke: Das Abstrakte und Konkrete kann man in dieser Weise unterscheiden.

Bedingung, daß ihm irgend ein anderes Ding zukommen müsse, selbst wenn das Tier mit tausend Bedingungen, die ihm von außen zukommen, real existiert. Daher existiert das Tier in der reinen Natur seines Wesens und in den realen Individuen. Daraus läßt sich aber nicht folgern, es müsse als „Getrenntes" (als Idee) existieren. Vielmehr ist dasjenige, was in sich selbst frei ist von den anhaftenden Bedingungen, real existierend in den Individuen. Von außen her (nicht aus seinem Wesen) treten aber Zustände und Verhältnisse an die Wesenheit heran, die dieselbe „umkleideten" (und ihm Individualität verliehen). Daher ist es in der Definition seiner Einheit, durch die es ein einziges Ding (ein konkretes Individuum) ist, in dieser bestimmten Hinsicht (in der man im materiellen Dinge die Wesenheit allein betrachtet) ein abstraktes Tier,[1]) ohne irgend welche andere Bedingung (von der man abstrahierte), selbst wenn diese Einheit (die Individualität) zu seiner Natur als Tier hinzukommt. Jedoch ist die eigentliche Wesenheit verschieden von den „anderen" Akzidenzien (die nicht „Wesenheit" sind).

Existierte das Tier als unkörperliche Substanz, wie manche es glauben, dann wäre dieselbe nicht das individuelle Tier,[2]) das wir (in unserem Erkennen) suchen und über das wir diskutieren; denn wir suchen zu erkennen ein Tier, das von vielen Individuen ausgesagt wird, sodaß jedes einzelne dieser vielen Individuen eben diese Wesenheit enthält. Der getrennten Substanz aber, die nicht von diesen (irdischen) Dinge ausgesagt werden kann, da nichts von diesen Dingen das Wesen jener idealen Substanz ist, — dieser bedürfen wir nicht in dem, womit wir uns hier beschäftigen.[3])

Daher ist das Tier, das als behaftet mit seinen Akzidenzien aufgefaßt wird, das physische Wirkliche. Dasjenige aber, das in sich selbst betrachtet wird (der universelle Begriff) ist die Natur, von der man aussagt: ihre Existenz gehe der Existenz des physisch Wirklichen voraus in der Weise, wie das Einfache dem Zusammengesetzten vorausgeht. Es ist dasjenige, dessen Existenz dadurch bestimmt wird, daß es die göttliche Existenz

---

[1]) Es enthält die abstrakte Wesenheit „Tier".

[2]) oder: „Dann existierte dieses individuelle Tier nicht, das".

[3]) Zur Erklärung der realen Welt ist die platonische Hypothese überflüssig.

sei.[1]) Denn der Grund für die Existenz dieses unkörperlichen Wesens, insofern es ein animal darstellt, ist die Vorsehung Gottes. Existiert dasselbe aber in Verbindung mit einer Materie, Akzidenzien und mit diesem Individuum, so ist die Ursache davon, selbst wenn dasselbe abhängt von der Vorsehung Gottes, die individuelle Natur. Ebenso wie das Tier in der realen Existenz mehr als eine Art bildet, ebenso (bildet es) auch im Verstande (verschiedene Begriffe). Im Verstande existiert die abstrakte Wesensform des Tieres in der Weise, wie wir es in der Besprechung der Definition[2]) erwähnt haben. In diesem Sinne wird dasselbe „geistige Wesensform“ genannt.

Im Verstande befindet sich ebenfalls die Wesensform des Tieres, insofern als sie im Verstande durch einen einzigen Begriff allein mit vielen Individuen „kongruent“ ist (d. h. diese wiedergibt). Daher ist die eine Wesenform (d. h. Erkenntnisform) im Verstande auf eine Vielheit von Individuen bezogen. Sie ist in dieser Hinsicht universell.[3]) Im Verstande ist sie ein einziger Begriff, dessen Beziehung zu irgend einem Einzeldinge, das aus der Menge z. B. der Tiere genommen wird, keine Verschiedenheit aufweist d. h. zu irgend einem einzelnen von ihnen, dessen Erkenntnisform in der inneren Vorstellung präsent ist.[4]) Der Verstand abstrahiert[5]) sodann den unkörperlichen Begriff von den Akzidenzien und bewirkt, daß im Verstande diese Wesensform selbst aktuell wird. Es ist also diese individuelle Wesensform, die infolge des Abstraktionsprozesses des Begriffes „animal“ von irgend einer Phantasievorstellung eines Individuums herkommt. Sie ist hergenommen von einem real existierenden Dinge der Außenwelt oder von irgend einem anderen Dinge, das sich ebenso verhält wie ein reales Ding der Außenwelt, selbst wenn dasselbe in sich nicht real existieren sollte, sondern durch die Phantasie erfunden ist (wie z. B. Gegenstände des Mythos).

---

[1]) Die Ideen existieren nur in dem göttlichen Verstande und dem der himmlischen Geister.

[2]) Logik I. Teil, ganz bes. I, 10.

[3]) Die Scholastiker erklären vielfach universale als unum versus alia, d. h. ein einheitlicher Begriff, der in Relation steht zu einer Vielheit anderer Dinge.

[4]) Der abstrakte Begriff verhält sich indifferent zu allen Individuen.

[5]) Wörtlich: „reißt ihn heraus“.

Diese Wesensform ist also, selbst wenn sie inbezug auf die Vielheit der Individuen universelle Natur hat, dennoch inbezug auf die Seele, die ihrerseits individueller Natur ist und in dem menschlichen Körper „eingeprägt“[1]) wurde, ein singuläres Ding. Sie ist eine individuelle Erkenntnisform, die im Verstande wirklich ist. Weil nun aber die individuellen Seelen der Zahl nach eine Vielheit bilden, so kann auch diese universelle Erkenntnisform eine numerische Vielheit sein, insofern sie durch diese Seelen (als aufnehmendes Substrat) individuell ist. Dieser Erkenntnisform[2]) kommt ein anderer universeller Begriff zu, der sich zur Erkenntnisform ebenso verhält wie die Erkenntnisform zu (den Dingen) der Außenwelt.[3]) Dieser andere Begriff unterscheidet sich in der Seele von dieser (individuellen) Erkenntnisform, die inbezug auf die Außenwelt universeller Natur ist, indem derselbe (der Begriff der Universalität) von der (individuellen) Erkenntnisform ausgesagt wird und ebenso von anderen (die zusammen mit der ersten eine numerische Vielheit bilden). Über dieses Problem wollen wir später noch weiter diskutieren.

Die universellen Dinge sind also in gewißer Hinsicht in der Außenwelt real existierend, in anderer Hinsicht aber nicht; denn sonst müßte ein und dasselbe Ding in seiner numerischen Einheit, das von vielen Einzeldingen prädiziert wird, von diesem Individuum ausgesagt werden, insofern dieses Individuum (als Individuum) jenes (das universale) wäre. Ebenso müßte es von anderen Individuen ausgesagt werden. So ist es also klar, daß dieses unmöglich ist. Die Zahl der Beweise dafür werden wir noch vermehren. Die allgemeinen Dinge sind vielmehr, insofern sie allgemeiner Natur sind, aktuell nur im Geiste real existierend.

---

[1]) Dadurch daß die Seele in die Materie „eingeprägt“ wird, erhält sie selbst Individualität. Um so mehr sind alle Gedanken in ihr als psychische Inhalte individuell, auch wenn sie Universelles besagen.

[2]) Cod. d Gl.: „der Wesenheit“.

[3]) Der Charakter der Universalität verhält sich zum Wesensbegriffe wie das Allgemeine zum Besonderen, oder die begriffliche Fassung der „Erkenntnisform“, d. h. des physischen Vorganges des Erkennens, verhält sich zur „Erkenntnisform“, d. h. zum einzelnen Erkenntnisakte, wie irgend eine Definition zu ihren Objekten in der Außenwelt.

Zweites Kapitel.

Der Charakter der Universalität haftet den universellen Naturen an. Darüber wird die Diskussion zu Ende geführt. Der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teile, dem Universellen und Singulären.

Es wurde also bereits klargestellt, was die universelle Natur in den realen Dingen sei. Sie ist diese individuelle Natur, indem ihr irgend einer der Begriffe (von der Wesenheit oder der Art eines beliebigen Dinges) zukommt, die wir als universell bezeichnen. Dieser Begriff hat in sich durchaus keine selbständige Existenz in den Individuen; denn das Universelle als solches existiert nicht selbständig für sich allein. Zweifelhaft ist nur betreffs des Universellen, ob ihm reale Existenz in der Weise zukomme, daß es für irgend ein bestimmtes Ding ein „Akzidens" sei. Dann existierte also in den Individuen ein Ding, das z. B. ein (universeller) Mensch wäre, und dieser wäre in seinem Wesen selbst real in Zaid, Omar und Hâlid vorhanden (als Akzidens käme er also den singulären Substanzen zu).

Betreffs dieses Problems lehren wir: Der Natur des Menschen, insofern sie eine universelle Natur ist, kommt es nur akzidenteller Weise zu, real zu existieren. Ferner, der Umstand, daß sie real existiert, ist nicht identisch mit dem anderen, daß sie „Mensch" ist. Ebensowenig ist der erstere ein Teil (Bestandteil)[1] des Menschen. Sodann haftet dieser Natur zugleich mit der Existenz manchmal diese Universalität an. Dieselbe hat aber keine reale Existenz als nur in der Seele. Die „allgemeine Natur in der Außenwelt" ist unter einer anderen Hinsicht aufzufassen. Dieses haben wir in den früheren Kapiteln auseinandergesetzt. Einige dieser universellen Naturen (die Geister) bedürfen vielmehr keiner Materie, damit sie in der Existenz verharren, noch auch, damit sie anfangen, zu existieren. Daher ist es unmöglich, daß sie eine Vielheit von Individuen enthalten. Nur die Art von ihnen bleibt bestehen als numerisch eine und dieselbe;[2])

---

[1]) Vgl. Farabi, Ringsteine Nr. 1.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 56, 2 ad 2: Ipse angelus est forma subsistens in esse naturali und ib. art. 2 c: Sic igitur si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu.

denn eine solche Natur zerfällt nicht in eine Vielheit durch die Differenzen, noch die Materien noch die Akzidenzien — nicht durch die Differenzen, weil sie die Beschaffenheit einer Art[1]) besitzt, noch durch die Materien weil sie in einer körperlosen Existenz besteht, noch durch die Akzidenzien; denn diese haften der Natur entweder notwendig an, dann ist durch sie die Vielheit nicht verschieden auf Grund der Art,[2]) oder die Akzidenzien haften dem Dinge zufällig und von außen an, ohne notwendig mit der Natur verbunden zu sein. Daher haften sie dem Subjekte an wegen einer Ursache, die von der Materie abhängig ist, und wegen einer Bedingung die gleichfalls in Abhängigkeit steht zur Materie. Diese Art ist also in ihrer realen Existenz so beschaffen, daß sie numerisch eine einzige d. h. ein Individuum darstellt (weil sie in einer Materie und behaftet mit materiellen Akzidenzien existiert).

Diejenigen Arten, die der Materie bedürfen, existieren nur, indem zugleich die Materie Dasein hat und (für die Aufnahme der Wesensform) disponiert ist. Mit ihrer Existenz sind also Akzidenzien und akzidentelle Zustände verbunden, durch die sie individualisiert werden. Eine und dieselbe Natur kann also nicht zugleich materiell und unmateriell sein. Dieses hast du bereits kennen gelernt im Verlaufe der früheren Studien. Nimmt man nun diese Natur in der Art eines Genus an, so ist es klar, daß die Natur des Genus durchaus nur in der untersten Art existieren kann. Auf diese folgt[3]) das reale Bestehen der Arten. Diese ist die Art und Weise, wie die Universalia existieren. Ein abstraktes Wesen (ratio), das so wie es individuell in sich ist[4]) in der Vielheit enthalten wäre, können die Universalia nicht sein. Sonst müßte sich z. B. die menschliche Natur, die in Omar

---

[1]) Man könnte einwenden: gerade aus diesem Grunde müßte sie Differenzen besitzen, denn jede Art wird durch Differenzen konstituiert. Doch Avicenna versteht hier unter Differenzen solche Momente, die die ultima spezies in Individuen zerlegt. Vgl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 6.

[2]) Die notwendigen Akzidenzien haften allen Individuen der Art in gleicher Weise an, bringen also in ihnen höchstens eine Gleichheit, nicht eine Verschiedenheit hervor.

[3]) Das Universellere, das Genus, gilt als früher gegenüber dem weniger universellen, den Arten.

[4]) Die Universalia können nicht als numerisch dieselben in verschiedenen Einzeldingen existieren. Nur die Spezies ist die gleiche.

ist, selbst wenn sie durch sich selbst (per se)[1]) nicht auf Grund der (abstrakten) Definition in Zaid existierte, wie folgt verhalten. Alles was dieser menschlichen Natur in Zaid zukommt, müßte in ihr notwendigerweise auch vorhanden sein, während sie in Omar wirklich ist, ausgenommen die zufälligen Akzidenzien. Sie befände sich in Omar als eine Wesenheit, die mit Rücksicht auf Zaid[2]) ausgesagt würde. Dasjenige aber, was in dem Wesen des Menschen dauernd (als innerer Bestandteil) besteht, erfordert in seinem Bestande nicht, daß es auf ein äußeres Objekt bezogen werde, wie letzteres z. B. der Fall ist bei einem Gegenstande, damit er weiß oder schwarz oder wissend werde; denn wenn der Mensch wissend ist, so ist er dadurch (nicht in seinem Wesen) ein Terminus der Relation, es sei denn inbezug auf das Gewußte (also nur in einer äußeren Bestimmung). Daraus ergibt sich, daß er ein einziges, gleichbleibendes Wesen ist, in dem verschiedene Opposita vereinigt sind. Dies trifft dann besonders ein, wenn sich das Genus zu den Arten verhält, wie die Arten zu den Individuen. Daher existiert ein einziges sich gleichbleibendes Wesen (animal als Genus) von dem ausgesagt wird, daß es vernünftig (Mensch) und auch nicht vernünftig (Tier) sei. Keiner der eine gesunde Natur hat, kann denken, daß die eine sich gleichbleibende menschliche Natur von den (individualisierenden) Akzidenzien des Omar und zu gleicher Zeit, in ihrer Individualität dieselbe bleibend, von den Akzidenzien des Zaid umgeben sei. Betrachtet man die menschliche Natur, ohne die hinzukommenden anderen Bedingungen (Bestimmungen) zu berücksichtigen, dann wendet man sein Augenmerk durchaus nicht auf diese (individualisierenden) Relationen, wie wir es gelehrt haben.

Es ist also einleuchtend, daß die abstrakte Natur nicht in den Individuen existieren kann (d. h. als Individuum) und daß sie zugleich aktuell von universeller Natur sei d. h. sie, in ihrer Einheit gefaßt, ist enthalten in der großen Anzahl der Individuen (wörtlich in der Gesamtheit). Der Charakter der Universalität haftet einer Natur nur dann an, wenn sie in der begrifflichen Vorstellung des Verstandes wirklich wird. Über die Art und

[1]) Sie würde auf Grund ihres Wesens notwendig dem Zaid zukommen, nicht per accidens.

[2]) Das esse in hoc individuo käme ihr nach der Annahme wesentlich zu. Wo immer also ihr Wesen sich befindet, muß es eine notwendige Hinordnung auf dieses Individuum, den Zaid, enthalten.

Weise, wie dieses nun vor sich geht, betrachte unsere Auseinandersetzungen in der Psychologie (im VI. Buche der Naturwissenschaften).

Es ergibt sich also, daß das in einem menschlichen Geiste begrifflich Gefaßte das Universelle ist. Seine universelle Natur (die die Relation zu den Individuen bedeutet) entsteht nicht auf Grund dessen, weil der Begriff in der Seele ist; sondern sie entsteht nur dadurch, daß der Begriff in Beziehung gesetzt wird zu einer Vielheit von Individuen, die entweder real existieren, oder nur innerlich vorgestellt sind. Sie werden von dem Geiste beurteilt wie ein einziges Wirkliche (in ein und derselben Weise). Dieses Erkenntnisbild ist eine Erkenntnisform in der Seele, die individuelle Natur hat. Von derselben gilt also, daß sie ein „Individuum" der Wissenschaften und Begriffe ist. Ebenso wie nun dasselbe Wirkliche nach verschiedenartigen Hinsichten Genus oder Art wird, ebenso wird es auf Grund verschiedenartiger Beziehungen universell und singulär. Insofern daher dieses Erkenntnisbild irgend eine Form ist, die in einem denkenden Geiste existiert, ist sie singulär (individuell). Insofern aber eine Anzahl von Individuen an ihr teilnimmt in einer der drei[1]) oben genannten Weisen, ist die universell. Zwischen diesen beiden Wirklichkeiten besteht keine Opposition; denn es ist nicht unmöglich, daß sich die Bestimmungen vereinen, die besagen: ein und dasselbe Wesen besitzt[2]) inbezug auf eine Vielheit von Individuen eine gemeinsame Beziehung; denn die Gemeinsamkeit in der Vielheit der Individuen (so daß jedes einzelne Glied dieser Vielheit teil hat an dem Universale) kann in einem Unteilbaren[3]) nur stattfinden durch eine Relation. Haftet nun diese Relation einer Vielheit von Wesenheiten an (d. h. bildete der Begriff keine Einheit), dann entsteht keine Gemeinschaft (einer Vielheit von Individuen an einem und demselben Inhalte). Es muß also eine Vielheit von Relationen einem numerisch einzigen Dinge (dem Universale) anhaften. Das numerisch Einzige als solches ist notwendig individuell (daher ist der universelle

[1]) Cod. c Gl.: „Zu Beginn des ersten Kapitels dieser Abhandlung". Der Begriff wird 1) entweder aktuell von vielen Individuen ausgesagt, oder 2) kann und muß so ausgesagt werden, oder 3) in ihm ist kein Hindernis enthalten, daß er so prädiziert wird.

[2]) Wörtlich: „accidit ei".

[3]) Das Universale ist in sich unteilbar wie jede Wesenheit.

Begriff als psychisches Wirkliche individuell, ohne daß darin ein Widerspruch läge). Die Seele selbst stellt sich auch ein anderes Universelle vor. Dieses erste Erkenntnisbild vereinigt sich mit einem anderen in jener (selben) Seele oder in einer anderen. Alle diese (individuellen) Erkenntnisformen werden, insofern sie in der Seele vorhanden sind, durch eine einzige Definition bestimmt.[1]) Auf diese Weise entstehen andere[2]) Universalitäten (d. h. Naturen und Begriffe, an denen eine Vielheit teilnimmt). Daher ist das andere Universelle (zweiter Ordnung) von dieser ersten Erkenntnisform durch etwas verschieden, was ihm individuell zukommt. Dies ist seine Beziehung zu Inhalten, die im Geiste vorhanden sind (das Universale erster Ordnung z. B. homo besitzt eine Beziehung zu konkreten Dingen der Außenwelt, nicht zu Gedanken des Geistes). Diese Beziehung (des Begriffes erster Ordnung) ist eine solche, die den Begriff zu einem universellen macht. Sie geht auf viele Dinge der Außenwelt und macht den Begriff nur dadurch zu einem universellen, daß von jedem dieser Dinge der Außenwelt, das zum Geiste hingelangt, diese selbe Wesens- und Erkenntnisform herkommt (und im Geiste entsteht. Ein und dieselbe Erkenntnisform kann deshalb von allen in gleicher Weise prädiziert werden). Geht nun eines voraus (d. h. wirkt ein Ding der Außenwelt zuerst auf den Geist), und empfängt dann die Seele von ihm diese Eigenschaft (d. h. die Erkenntnisform, die als Qualität in der Seele vorhanden ist), dann kann ein anderes Ding der Außenwelt keine n e u e Einwirkung auf die Seele mehr ausüben.[3]) Es besteht nur diese erwähnte Möglichkeit (daß von dem zweiten Reize ebendieselbe Erkenntnisform herkommt.[4]) Dieses Bild ist daher das Ebenbild der Wesensform des im Bewußtsein vorausgehenden Gegenstandes. Von den Akzidenzien

---

[1]) Diese Definitionen, die logischen Kategorien, auch dritte Substanzen genannt, haben als ihren „Umfang" die Begriffe, die zweiten Substanzen, ebenso wie die Begriffe die Individuen der Außenwelt, die ersten Substanzen, in sich enthalten. Jede Definition muß individua umschließen. Die individua der logischen Kategorien, der quinque voces, sind die Begriffe von den Weltdingen; die individua der Begriffe sind die Dinge der Außenwelt.

[2]) d. h. Universalia zweiter Ordnung.

[3]) Der Begriff ist bereits durch den ersten äußeren Reiz gebildet.

[4]) Der zweite Reiz eines Dinges derselben Spezies b e s t ä t i g t also nur die Erkenntnisform des ersten. Er stimmt mit dem ersten ü b e r e i n. Dadurch entsteht das Universale.

wurde es bereits befreit (abstrahiert). In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Übereinstimmung (eines Begriffes mit einer Vielheit von Individuen). Wenn nun an Stelle eines dieser Objekte, die auf den Geist einwirken, oder an Stelle dessen, was durch dieselben (in der Seele) abgebildet wird, etwas anderes träte, als jene angenommenen Dinge, und etwas, das ihnen ungleich wäre, dann wäre auch diesses Abbild verschieden von jenem. Eine Übereinstimmung (vieler Individuen der Außenwelt mit einem Begriffe) findet dann nicht statt (also auch kein Universale). Das Allgemeine, das in der Seele vorhanden ist, besteht in der Relation auf diese geistige Erkenntnisform.[1]) Diese Bestimmung (die der Universalität) haftet dem Begriffe an, insofern er sich auf irgend eine beliebige „Form" von denjenigen bezieht (und mit ihr inhaltsgleich ist), die im Bewußtsein vorhanden und in die Seele hineingelangt sind. Diese Eigentümlichkeit (der Universalität) unterscheidet dann jene Erkenntnisformen von allem, was vor ihr begrifflich vorgestellt wurde (insofern es der Art nach verschieden war). Sodann ist auch diese letztere eine individuelle Erkenntnisform, insofern sie die Bedingungen verwirklicht, die wir oben erwähnt haben.

Es ist nun in der Erkenntniskraft der Seele gelegen, daß sie nachdenkt und ferner, daß sie über ihr eigenes Nachdenken (reflexiv) nachdenkt, und daß sie wieder über dieses Denken zweiter Ordnung (reflexiv) nachdenkt, und daß sie so eine Beziehung zur anderen häuft. Sie bildet in einem einzigen Gegenstande verschiedene Zustände, nämlich die Proportionen, die der Potenz[2]) nach kein Ende haben. Daher ist es notwendig, daß diese geistigen Erkenntnisformen, die nacheinander geordnet sind, kein letztes Glied (wörtlich: kein Stillstehen) haben und es ergibt sich notwendig, daß man ohne Ende fortschreitet. (Dieses Infinitum besteht jedoch nur in der Potenz, nicht in actu); denn es ergibt sich für die Seele nicht notwendig, daß sie, wenn sie irgend ein Ding aktuell denkt, zugleich mit diesem (alle) diejenigen Dinge erfaßt, die dem Gegenstande not-

[1]) d. h. das Universale kommt dadurch zustande, daß die zweite Form mit der ersten übereinstimmt, und daß die Beziehung einer Vielheit auf ein und dieselbe Erkenntnisform stattfindet.

[2]) Sie sind nicht aktuell unendlich, indem sie eine unendliche, nicht mehr vermehrbare Zahl darstellten, sondern potenziell, indem sie immer weiter vermehrt werden können in reflexiven und superreflexiven Denkbewegungen.

wendig nahe verwandt sind, selbst dann, wenn sie diese im Geiste präsent macht. (Nicht einmal für nahe verwandte Gegenstände ist dieses aktuelle Mitdenken notwendig) geschweige denn für solche, die nur entfernt verwandt sind — so verhalten sich die Proportionen der höheren (wörtlich: doppelten) Wurzeln der Zahlen — und für alle Relationen der Zahlen (wörtlich: „Hinzufügungen", also Addition, Multiplikation, Potenzierung), die für die Seele leicht faßlich sind. Es ist nicht erforderlich, daß die Seele in einem und demselben Zustande (also: zugleich) alle diese Proportionen aktuell denke, noch daß sie beständig mit diesem Denken beschäftigt sei (so daß sie also die unendliche Vielheit dieser Objekte nacheinander erfaßte). In der potentia proxima der Seele liegt es vielmehr, daß sie dieses Objekt denke. So verhalten sich das bewußte Erkennen der aus geraden Seiten bestehenden Figuren,[1]) die an Zahl kein Ende haben, und die Beziehungen[2]) der einen Zahl zur anderen, die ebenfalls unendlich sind, und die Proportionen, die der einen Zahl zu einer ähnlichen zukommen, die sich ohne Ende durch „Verdoppelung" (d. h. durch Multiplikation mit immer derselben Zahl) wiederholen (geometrische Proportionen). Dieses ist das offenkundigste, mit dem wir uns befassen. Die Ansicht, es sei möglich, daß die für eine Vielheit von Individuen universellen Begriffe abstrakt existierten, getrennt von der Vielheit der Individuen und von den begrifflichen Vorstellungen (in der Art der platonischen Ideen) — diese Ansicht wollen wir sogleich besprechen.

Wenn wir daher sagten, die universelle Natur sei in den Individuen real existierend, so wollten wir sie damit nicht bezeichnen, insofern sie in dieser Weise eine universelle Natur besitzt (d. h. sie existiert in den Individuen nicht, insofern sie den Charakter der Universalität besitzt, als solche existiert sie nur im denkenden Geiste). Wir wollten vielmehr nur ausdrücken, daß diejenige reale Natur, der der Charakter der Universalität akzidentell zukommt, in den Individuen existiert. Insofern sie also eine bestimmte Natur ist, ist sie als ein wirkliches Ding für sich zu betrachten. Insofern aus ihr heraus

---

[1]) Cod. a: „der wahren Aussagen".

[2]) Wörtlich: „Die Seiten, Rücksichten". In einer arithmethischen Proportion stellt dieselbe Zahl den Unterschied vieler Zahlen dar.

eine universelle Erkenntnisform gedacht (d. h. abstrahiert) werden kann, ist sie etwas anderes. Ferner, insofern sie aktuell gedacht wird, unterscheidet sie sich ebenfalls als ein besonderes Ding. Insofern es viertens richtig ist, von ihr auszusagen: „wenn sie als (spezifisch) dieselbe sich nicht etwa mit dieser Materie und diesen Akzidenzien (denen des Zaid), sondern vielmehr mit jener Materie und jenen Akzidenzien (denen des Omar) verbindet, ist sie jenes andere Individuum", ist die genannte Natur (d. h. Wesenheit) wiederum ein Ding für sich. Diese allgemeine Natur existiert nun aber in den realen Individuen und zwar in der ersten Hinsicht (von den vieren). Durch diesen Umstand ist sie nicht universeller Natur. Sie existiert in der zweiten, dritten und vierten Hinsicht auch real in den Individuen. Wenn diese Hinsicht als universell aufgefaßt wird, dann befindet sich diese (universelle) Natur zugleich mit dem Charakter der Universalität in den Individuen. Die universelle Natur aber, mit der wir uns hier beschäftigen, (die logische) ist nur in der denkenden Seele.

Über das Ganze und den Teil. Das Universelle und Singuläre.

Da wir diese Verhältnisse nunmehr definiert haben, ist es leicht, den Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teile, zwischen dem Universellen und Singulären zu erkennen. Der Grund dafür ist der, daß das Ganze als solches in den realen Dingen existiert. Das Universelle [1]) aber als solches existiert nur in der begrifflichen Vorstellung. Ferner wird das Ganze gezählt nach seinen Teilen und jeder einzelne Teil gehört zum Bestande des Ganzen. Das Universelle aber wird nicht nach seinen Teilen (den Individuen) gezählt, noch auch gehören die Individuen zum Bestande des Universellen. Sodann verursacht die Natur des Ganzen nicht das reale Bestehen der Teile, die in dem Ganzen enthalten sind. Sie entnimmt vielmehr ihr Bestehen von jenen (den Teilen). Die Natur des Universellen aber verleiht den Teilen (den Individuen) ihr Bestehen, die in dem Umfange des universellen Begriffes enthalten sind. Aus demselben Grunde wird die Natur des Ganzen durchaus nicht

[1]) Die arabische Bezeichnung für Universale ist abgeleitet von dem Worte für Ganzes. Daher die Zusammenstellung.

zu einem seiner Teile. Die Natur des Universellen aber ist selbst ein Teil (nämlich die Wesensform) der Natur (seiner Teile) der Individuen; denn das Universelle ist entweder die Arten — diese bestehen aus den Naturen beider Universalia, nämlich des Genus und der Differenz — oder das Universelle ist die Vielheit der Individuen. Diese bestehen aus der Natur aller[1]) Universalia und aus der Natur der Akzidenzien, die den Universalien zugleich mit der Materie zukommen. Das Ganze ist ferner nicht ein Ganzes für jeden einzelnen Teil,[2]) wenn dieser getrennt würde.[3]) Das Universelle aber ist ein Universelles, indem es ausgesagt wird von jedem singulären (und jedem Teile seines Umfanges). Die Teile jedes Ganzen sind sodann endlich an Zahl. Die Teile eines jeden Universellen jedoch sind unendlich (insofern sie immer vermehrbar sind). Das Ganze erfordert, daß seine Teile zugleich in ihm präsent sind. Das Universelle aber erfordert es nicht, daß seine Teile zugleich in ihm enthalten sind.

Auf Grund dieser Auseinandersetzung kannst du andere Unterschiede finden zwischen diesen Begriffen, und auf diese Weise hast du erkannt, daß das Universelle verschieden ist von dem Ganzen.

Drittes Kapitel.

Der Unterschied zwischen dem Genus und der Materie.

Das, was uns jetzt obliegt, besteht darin, die Natur des Genus und der Art zu definieren, und darzulegen, von wie vielen Gegenständen das Genus ausgesagt wird. Zur Zeit der Griechen bezeichnete es viele Begriffe, und ebenso stellt sich sein Gebrauch zu unserer Zeit. Der Ausdruck Genus bezeichnet in unseren Künsten (den Teilen der Philosophie) nur dasjenige, was er in der Logik, wie bekannt, bedeutet. Ferner bezeichnet er das Substrat. Manchmal verwenden wir den Ausdruck Genus indem

---

[1]) In einem Individuum sind alle Universalia der arbor porphyriana, von der untersten Art bis zum höchsten Genus enthalten.

[2]) Cod. d Gl.: „d. h. Ist das Ganze wirklich vorhanden, dann gilt dasselbe auch von allen Teilen“, kollektiv, aber nicht distributiv aufgefaßt.

[3]) Es würde jedem einzelnen Teile zukommen „ein Ganzes zu sein“.

wir sagen: dieses gehört nicht zum Genus jenes Dinges, d. h. es ist nicht von der Art jenes Dinges oder es gehört nicht zu denjenigen Dingen, mit denen jenes in der Definition übereinstimmt.

Das Wort „Art“ bezeichnet jetzt, in unserer Zeit und nach unserer Gewohnheit in der philosophischen Literatur nur den logischen Begriff der Art und die Wesensformen der Dinge. Wir wollen jetzt darüber sprechen, wie es die Logiker gebrauchen.

In diesem Sinne sagen wir: der Begriff, der mit dem Worte Genus bezeichnet wird, ist nur „Genus“, nach Art der begrifflichen Vorstellung. Ist er, wenn auch nur in geringem Grade, verschieden von dieser Definition, dann ist er kein Genus. Ebenso verhalten sich alle einzelnen, bekannten Universalbegriffe. Unsere Darlegung erstreckt sich zunächst auf das Genus und auf ähnliche Begriffe, deren Formeln bei den weniger großen Philosophen eine große Anzahl bilden. Daher lehren wir: der Körper wird als Genus des Menschen bezeichnet. Manchmal jedoch wird er auch als die Materie des Menschen dargestellt. Wenn er daher Materie des Menschen ist, dann muß er notwendig realer Teil seiner Existens sein. Nun aber ist es unmöglich, das dieser Teil (die Materie) vom Ganzen ausgesagt werde.[1]) Daher wollen wir betrachten, wie der Unterschied zwischen Genus und Körper sich verhält. Manchmal wird der Gegenstand als Genus aufgefaßt, manchmal als Materie. Aus diesem Umstande eröffnet sich uns die Möglichkeit, zu erkennen, was wir darlegen wollen. Fassen wir das Genus und den Körper als Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, insofern sie Substanz ist und stellen wir zugleich die Bedingung, daß kein anderer Begriff in ihr enthalten sei, als dieser (der des Körpers). Würde ein anderer Begriff ihr von außen zukommen, der nicht der Begriff des Körpers wäre, wie z. B. der des sensitivum, vegetativum oder ein anderer, dann wäre dieses ein Begriff, der zu dem der Körperlichkeit von außen hinzukäme, von der körperlichen Natur ausgesagt und auf dieselbe bezogen würde. Der Körper ist also eine Materie.

Fassen wir aber den Körper als Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt und stellen wir zugleich die Bedingung, daß er keinem anderen Dinge zukomme, noch mit irgend einer

---

[1]) Dies müßte jedoch der Fall sein, wenn er zugleich Genus wäre.

anderen Bedingung verbunden sei.[1]) Dann kann nicht ausgesagt werden, daß seine körperliche Natur eine Substanzialität besitze, die durch diese bestimmten Dimensionen allein bezeichnet wäre. Sie besitzt vielmehr eine Substanzialität in irgend welcher unbestimmten Weise, selbst wenn sie mit tausend (anderen) rationes verbunden wäre, die die eigentümliche Natur dieser Substanzialität konstituieren, und tausend Wesensformen.[2]) Jedoch treten gleichzeitig mit der Substanzialität und in ihr die Dimensionen auf. Im ganzen sind es drei Dimensionen, so wie sie dem Körper zukommen können. Kurz, beliebige Bestimmungen mögen sich (zu der Natur des Körpers) vereinigen, indem (wörtlich: nachdem) deren Gesamtheit eine Substanz von drei Ausdehnungen wird. (Diese Natur besitzt eine unbestimmte Substanzialität, ohne dreidimensionale Materie zu sein), und diese vereinigten Bestimmungen, wenn sie überhaupt stattfinden, mögen in die individuelle Natur dieser Substanz eintreten (und Bestandteile derselben bilden). Jedoch wird diese Substanz nicht zuerst durch die Dimensionen vollendet noch haften sodann jene allgemeinen Begriffe dem Dinge nur äußerlich an, nachdem es bereits (als Substanz) zur Vollendung gelangt ist. Wenn wir den Körper in diesem Sinne verstehen, dann ist er der Körper der das Genus darstellt. Daher ist der Körper in dem ersten Sinne (als dreidimensionale Materie) genommen — er ist nämlich ein Teil der zusammengesetzten Substanz, die besteht aus dem Genus „Körper“ und den Wesensformen, die später sind als die Körperlichkeit in dem Sinne der Materie — nicht ein Prädikat (noch prädizierbar); denn diese Summe (von Dimensionen, die den konkreten Körper ausmachen) ist nicht etwa nur eine abstrakte[3]) Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, (sondern ein konkretes Ding). Was aber den zweiten Begriff angeht (die substantia secunda des Körpers als Genus), so ist sie ein Prädikat für jede Zusammensetzung, die aus Materie und Wesensform besteht (also von jedem individuellen Körper), sei dieses nun eine einzige, oder eine Mehrzahl von Individuen. In[4]) dieser Substanz befinden sich die drei Dimensionen. Der Begriff des

---

[1]) Das Genus muß von jeder Determinierung frei sein.

[2]) Diese dürfen den Körper aber nicht individualisieren, noch die drei Dimensionen in ihn einführen. Er muß logisches Genus bleiben.

[3]) Nur das Abstrakte, das Universelle kann prädiziert werden.

[4]) Sie sind nicht diese Substanz selbst, sondern Akzidenzien derselben.

Körpers (als Genus) ist daher ein Prädikat, das ausgesagt wird von der Summe, die aus der Körperlichkeit, in dem Sinne der Materie genommen, und aus der Seele besteht;[1]) denn die Summe dieser (wesentlichen Teile) ist eine Substanz, selbst dann, wenn diese sich aus vielen realen Bestandteilen (wörtlich: „rationes", Wesenheiten) zusammensetzt. Diese Summe (aus Wesensform und Materie) existiert real und zwar nicht in einem Substrate (weil sie selbst eine Substanz ist). Diese Summe ist also ein Körper; denn sie ist eine Substanz, nämlich eine Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt.

Ebenso verhält sich folgendes. Betrachtet man den (abstrakten) Begriff „animal", unter der Bedingung, daß in seiner Natur als animal nur die Körperlichkeit und Bestimmung des esse vegetativum und die der sinnlichen Wahrnehmung enthalten ist. Alles, was über diese Begriffe hinausgeht, kommt dem animal von außen zu. Dann ist es häufig sehr nahe liegend, daß dieses animal vegetativum, sensitivum für den Menschen zur Materie oder zum Substrate wird. Seine Wesensform ist dann die vernünftige Seele. (Sie wird in dieses animal sensitivum „eingeprägt".) Dies trifft zu, selbst wenn man das animal betrachtet als Körper in dem Sinne, in dem der Körper „Genus" ist.[2]) In den rationes dieses Körpers (d. h. in den wesentlichen Bestimmungen desselben) ist das sensitivum und andere Wesensformen (z. B. das vegetativum und rationale) in der Weise enthalten, daß der Körper die Möglichkeit (für die Aufnahme dieser Formen) offenläßt.[3]) Alles dieses gilt, selbst wenn wir den unrealen Fall setzen, daß das rationale, oder eine spezifische Differenz, die dem rationale gleichsteht, nicht bewirkt, daß irgend etwas von diesen Dingen (dem sensitivum oder vegetativum) seine Existenz erhalte oder vernichtet werde,[4]) sondern, daß das ratio-

---

[1]) Vorausgesetzt ist, daß das Genus „Körper" von einem Lebewesen ausgesagt wird.

[2]) Avicenna denkt an den Fall, in dem der physische, tierische Körper Substrat für die menschliche Seele ist. Es bestand die Lehre, der menschliche Embryo habe zuerst eine sensitive Seele. Diese werde durch die vernünftige Seele verdrängt. Der Embryo werde also von einem Tiere zum Menschen. Dasselbe gilt auch von der begrifflichen Ordnung. Der Körper als Genus ist Substrat für die Seele indem man das Unbestimmte und Allgemeinere auffaßt als Substrat für das Bestimmte und Besondere.

[3]) Wörtlich: „auf dem Wege der Erlaubnis".

[4]) Wörtlich: „zu setzen oder aufzuheben".

nale vielmehr nur die Möglichkeit offenlasse für die Existenz irgend eines jener Dinge[1]) in seinem eigentümlichen Wesen. Dort[2]) ist zugleich mit der Wesensform die Potenz des vegetativum, der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung notwendigerweise verbunden. Sie sind notwendig oder auch nicht notwendig, wenn es sich darum handelt, daß keine anderen Wesensformen vorhanden sind.[3]) Oder der Gegenstand ist (wenn B., s. und v. nicht eintreten) ein animal in dem Sinne des Genus. Ebenso verstehe das Verhältnis der beiden Differenzen, des sensitivum und rationale. Betrachtet man nämlich das sensitivum als Körper (corpus animatum anima sensitiva) oder als irgend ein Ding, dem die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zukommt, und stellt man zugleich die Bedingung, daß demselben keine andere Bestimmung hinzugefügt werde, dann ist es keine eigentliche differentia specifica (hominis), selbst wenn (das sensitivum) ein Teil des Menschen ist.[4]) Aus dem gleichen Grunde (weil keine weitere Bestimmung hinzugefügt werden soll) wird auch der Begriff des animal nicht von ihm (dem sensitivum) ausgesagt. Betrachtet man aber den Begriff der Differenzen (des sensitivum) als einen Körper oder ein Ding (ohne Hinzufügung weiterer Bedingungen), dann können andere Bestimmungen ihm zukommen, in ihm enthalten sein und zugleich mit ihm existieren, welche Wesensformen und Bedingungen es auch sein mögen, — vorausgesetzt ist, daß in diesen Wesensformen die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung eingetreten ist — und dann bildet dieselbe (im eigentlichen Sinne) eine spezifische Differenz für den Menschen. Der Begriff animal kann und wird dann von

---

[1]) Das rationale bedingt nicht notwendig die tierische oder vegetative Seele. Sonst könnte es nicht ohne letztere als reiner Geist existieren. Avicenna bezeichnet den angenommenen Fall als einen irrealen, obwohl er absolut genommen real ist, weil er in dem vorliegenden Falle nur redet von einer Seele die Form eines Körpers ist. In diesem Falle bedingt natürlich das rationale auch das sensitivum und vegetativum.

[2]) Cod. d Gl.: „d. h. in der tierischen Natur".

[3]) Der Sinn dieser dunkelen Worte ist wohl der. Die Bewegung (B.) setzt das vegetativum (v.) und sensitivum (s.) voraus, das v. nur s. Notwendig sind also v. und s., wenn B. oder v. allein, wenn s. ohne B. vorhanden ist. Nicht notwendig sind B. und s. wenn nur v., oder B. wenn nur v. und s. als real angenommen werden.

[4]) Die differentia eines konkreten Dinges muß sich so verhalten, daß noch weitere Bestimmungen wie die propria, accidentia und principia individuationis hinzugefügt werden können.

ihm ausgesagt. Infolgedessen gilt der Gedanke: in welchem Begriffe du auch immer den Körper fassest betreffs aller Dinge[1]) dieser sublunarischen Welt, deren Charakter als Genus oder Materie zweifelhaft sind, du findest, daß es immer möglich ist, spezifische Differenzen zu ihm hinzuzufügen, welche es auch (im einzelnen Falle) sein mögen. Diese verhalten sich so, daß sie in den Körper (als das Genus) eintreten. Im Verhältnisse zu dieser Differenz ist dann der Körper „Genus". Betrachtest du sie (die Materie) aber mit Rücksicht auf eine[2]) spezifische Differenz, vollendest du mit derselben den Begriff (ratio) und machst ihn zu einem in sich ganz abgeschlossenen, so daß ein anderes Ding, wenn es noch zu ihm hinzutreten würde, nicht zu jener Summe von (wesentlichen) Bestimmungen gehörte, sondern von außen hinzugefügt würde, dann ist sie nicht „Genus", sondern „Materie". Sagt man aber von der Materie aus, daß sie ein vollendetes Wesen (ratio) sei, so daß in derselben alles dasjenige bereits als Bestandteil eingetreten ist, was einen Teil derselben bilden kann (also auch die differencia specifica ultima), dann wird sie eine „Art". Wenn du aber auf diesen Begriff (ratio, Wesen) hinweisest (indem du betonst), daß er jenes (die Differenz) nicht annimmt,[3]) so ist die Materie ein Genus.

Daher ist dieser Gegenstand, wenn er unter der Bedingung aufgefaßt wird, daß keine von außen hinzutretenden Bestimmungen ihm anhaften, eine „Materie." Stellt man aber die Bedingung, daß ihm solche Bestimmungen (die wie z. B. Differenz) wirklich zukommen, dann ist er eine „Art". Verhält es sich aber so, daß die äußeren Bestimmungen noch nicht hinzutreten, sondern vielmehr so, daß jede einzelne von außen hinzutretende Bestimmung ihm anhaften kann und zwar in dem Sinne, daß sie einen innern Teil seines gesamten Inhaltes bildet, dann ist derselbe ein Genus. Dieses alles ist aber nur in einem zusammengesetzten Wesen zweifelhaft (dort ist die Materie zu unterscheiden von dem Genus). In einem Wesen aber, das einfach ist, kann eventuell der Verstand in sich selbst diese Bestimmungen logisch denken und supponieren, in der Weise, wie wir

---

[1]) Ebenso wie an Mensch, Tier und Pflanze kann man an allen anderen Weltdingen das Verhältnis von Genus und Materie exemplifizieren.

[2]) Für ein konkretes kommt nur eine Differenz im eigentlichen Sinne in Frage. Der arabische Ausdruck könnte auch „einige" bezeichnen.

[3]) Wörtlich: „Daß er nicht hingelangt zu jenem".

dasselbe in einem früheren Kapitel (1 und 2 dieser Abhandl.) auseinandergesetzt haben. In der realen Existenz aber kann in dem einfachen Gegenstande: ein reales Ding als Genus und ein anderes Ding als die Materie nicht unterschieden werden.

Daher lehren wir: der Mensch besitzt die Körperlichkeit, bevor er die Natur des „animal“ hat nur in einigen Arten und Weisen unseres Denkens, wenn wir die Körperlichkeit auffassen als die Materie,[1]) nicht als Genus. Ebenso besitzt der Mensch den Körper begrifflich früher als die Natur des animal, und zwar indem man den Körper auffaßt in dem Sinne, daß er nicht von dem Subjekte prädiziert werden kann, nicht etwa in dem Sinne daß er (als Genus) von ihm ausgesagt wird.[2]) Was nun aber den Begriff der Körperlichkeit (als Genus) angeht, den man voraussetzt, indem man es zugleich für möglich hält, daß er jeden anderen Wesensbegriff in sich (der Potenz nach) einschließe, der sich mit der Körperlichkeit verbindet — durch diesen besteht zugleich die Notwendigkeit, daß er die drei Dimensionen enthalte — so kommt dieser Begriff nicht dem Dinge zu, daß eine bestimmte Art des Tieres ist, es sei denn, daß dieser „Körper“ das Wesen des animal bereits enthält.[3]) Dann ist also das Wesen (ratio) des animal irgend ein aktueller Teil der realen Existenz[4]) dieses Körpers, nachdem das animal vorher in (dem Begriffe) der Körperlichkeit nur der Potenz nach enthalten war.[5]) Daher ist das Wesen (ratio) des animal ein Teil von der Existenz jenes Körpers. Er verhält sich umgekehrt wie der Körper, wenn er aktuell existiert.[6]) Ebenso verhält sich der Körper, wenn man ihn faßt als Materie. Er ist ein Teil des real existierenden animal. Das abstrakt gefaßte Genus „Körper“ das nicht die physische Materie bedeutet, erhält seine Existenz und die Verbindung (Summierung) seiner Teile nur dadurch, daß

[1]) Der Begriff animal sensitivum setzt den des physischen Körpers voraus.

[2]) Cod. a umgekehrt: „in dem Sinne, daß er von ihm ausgesagt wird“. Das Physische kann als prima substantia (cfr. Arist., Kat. 1 a—b) nicht prädiziert werden.

[3]) a add: „wenn der Körper ein lebender ist“.

[4]) Wird das Genus differenziert, dann ist zugleich seine reale Existenz gegeben. Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 6.

[5]) Wörtlich: „nachdem die körperliche Natur das animal in sich einschloß“.

[6]) Der physische Körper ist ein Teil des Tieres, das „Tier“ aber ein Teil des logischen Körpers, des Genus Körper.

seine einzelnen Arten[1]) existieren. Was unter dem Genus (als Individuen und Arten) auftritt, sind die äußeren Ursachen seiner Existenz. Das Genus ist nicht umgekehrt Ursache für die Existenz der Arten und Individua. Besäße die Körperlichkeit, die als Genus gefaßt wird, eine reale Existenz, die aktuell wäre, bevor die Natur der Art real existierte, dann wäre das Genus Ursache für die Existenz der Wesenheit der Art. So z. B. verhält sich der Körper, der als Materie aufgefaßt wird (er ist integraler Teil des Dinges und daher könnte man ihn als „Ursache" für die „Art" auffassen. Als Ursache wäre er zugleich früher als die Wirkung), selbst wenn dieses kein prius der Zeit nach[2]) ist. Die Existenz jener Körperlichkeit (als Genus), die in dieser Art existiert, ist also selbst die reale Existenz dieser Art, nichts anderes (kein physisch von ihr zu trennender Teil).

Ebenso verhält sich das begriffliche Denken; denn das Gesetz dieser Verhältnisse in der logischen Ordnung ist ebenso, wie wir auseinandergesetzt haben. Der Verstand kann in keinem der realen Dinge dem Begriffe der Körperlichkeit, die zur Natur des Genus gehört, eine reale Existenz beilegen, so daß diese Körperlichkeit zuerst wirklich würde, und daß dann derselben ein anderes Wirkliche hinzugefügt werden müßte. Dadurch erst entstände das animal, nämlich die Spezies im Geiste. Denn wenn man dieses (das Hinzufügen eines wirklichen zum Genus) ausführte, dann könnte der Begriff (ratio, Wesen), der dem Genus zukommt, im Verstande nicht von der Natur der Art prädiziert werden.[3]) Die Art wäre vielmehr ein Teil[4]) des Genus (in der Wirklichkeit wie) auch im logischen Denken. Im Gegenteil kommt dem (realen) Dinge, das Art ist, die Natur des Genus in der wirklichen Existenz und zugleich[5]) im Verstande nur dann zu, wenn die Art in ihrer ganzen Vollkommenheit wirklich geworden ist. Die spezifische Differenz ist dabei aber nicht etwas, das der „ratio" jenes Genus fremd wäre und das auf das Genus bezogen würde. Sie ist vielmehr im Genus enthalten und ein Teil desselben und zwar in der Weise, die

[1]) Nur in den realen Arten sind alle Bestandteile mit dem Genus verbunden.

[2]) Cod. c 2 add: „sondern nur ein solches dem Wesen nach ist".

[3]) Die Art wäre etwas zum Genus Hinzugefügtes, etwas ihm Fremdes.

[4]) Der Teil kann nicht von dem Ganzen prädiziert werden.

[5]) Logische und ontologische Ordnung sind parallel.

wir erwähnt haben.[1]) Dieses ist nicht das eigentliche Seinsgesetz des Genus allein, sondern das Seinsgesetz eines jeden Universellen, insofern es ein Universelles ist.

Es ist daher klar, daß der Körper, wenn man ihn in der Hinsicht auffaßt, in der er ein Genus ist, sich verhält wie ein Unerkanntes.[2]) (weil Undeterminiertes). Von diesem erkennen wir noch nicht, (solange es Genus bleibt) welche und wie viele Wesensformen es in sich enthält. Die Seele sucht nach der Aktuierung (Bestimmung) jenes (Undeterminierten), denn das Genus (als solches) ist noch nicht im Geiste gefaßt und bestehend als ein Gegenstand, der aktuell determiniertes Genus wäre.[3]) Ebenso verhält es sich, wenn wir die Farbe betrachten und sie im Geiste präsent halten; denn die Seele ist nicht dadurch befriedigt, daß ein Ding in ihr wirklich wird, das nicht aktuell bestände; sondern sie sucht in dem Begriffe (ratio) der Farbe etwas, das zum Wesen derselben hinzugefügt werde (die Inhärenz und die Artbestimmtheit), so daß sie eine beliebige aktuelle Farbe werde. Betreffs der Natur der Art aber verlangt die Seele nicht, daß ihr Wesensbegriff vollständig werde.[4]) Die Seele verlangt vielmehr (nur), daß derselbe die individuelle Determination erlange. Wenn nun die Seele betreffs der Natur des Genus die individuelle Determination sucht (um das Individuum zu erkennen), dann leistet sie das Entsprechende und Erforderliche und erfüllt dasjenige, mit dem sie sich innerlich zufrieden fühlt. (Wenn der Geist aber auch in dieser Weise auf das Erkennen des Individuums gerichtet ist), so sucht er zugleich trotzdem auch die Aktualisierung (Determinierung) des Wesensbegriffes (der ratio) des Genus. Dadurch bleibt dem Genus (das zur Art determiniert wurde) nur noch die eine Möglichkeit (für eine weitere Determination) übrig,[5]) so daß es um so mehr disponiert wird für dieses Suchen der Seele (nach einer individuellen Determination). Der Seele kommt es dann zu, daß sie irgend ein beliebiges individuelles Ding (wörtlich ein Objekt des Hinweises) annimmt. Die Seele kann das

[1]) Vgl. Kap. 1 und 2, dann Logik I, Teil I, 10—13 und Metaph. V, 5—7.

[2]) Cod. a: „wie ein Prädikat".

[3]) Das Genus ist nur in den Arten aktuell und determiniert.

[4]) Die Art ist ein in sich abgeschlossener Begriff, der keines Subjektes der Inhäsion bedarf, um zu existieren. Der Artbegriff besagt keine Relation.

[5]) Nach der Determination der letzten Art kann keine andere als die der Individualität mehr stattfinden.

Genus aber nicht so umgestalten, daß dasselbe irgend ein beliebiges Individuum werde, es sei denn, nachdem sie andere Begriffe hinzugefügt hat, die logisch später sind als der der Farbe und früher als die individuelle Determination;[1]) denn der Geist vermag nicht, die Farbe, solange sie nur (abstrakte) Farbe ist, ohne daß sie eine andere Determination erhalten hat, als ein reales Individuum zu bezeichnen, sodaß sie eine bestimmte Farbe sei in dieser (bestimmten) Materie. Jenes (generische) Ding ist nur „Farbe“ (ohne ein Individuum zu sein). Manchmal aber wird es durch akzidentelle Dinge, die ihm von außen zukommen, zum Individuum bestimmt. Sie verhalten sich so, daß sich das Ding als Individuum fortbestehend vorstellt, trotzdem eines der Akzidenzien aufhört zu sein. (Denn dieses Akzidens ist für das Wesen nicht unbedingt notwendig.) Ebenso verhält es sich mit den determinierenden Bestimmungen, die die Art herstellen. Dasselbe ist der Fall betreffs der Dimension und der Qualität und ähnlicher Verhältnisse. Das Gleiche gilt von dem Körper (als Genus aufgefaßt), über den wir jetzt verhandeln. Der Verstand kann ihn sich nicht als einen individuellen vorstellen (wörtlich zu einem Gegenstande des Hinweises machen), wenn er ausschließlich den Begriff auffaßt, daß er eine „Substanz“ ist, die irgend ein beliebiges Ding enthält (und enthalten kann), nachdem die Summe (der Dimensionen) lang, breit und tief aktuell geworden ist, kurz bevor die Dinge bestimmt (determiniert) worden sind, die das Genus (der Potenz nach) in sich einschließt, oder nicht. Dann (durch diese Determination) wird das Genus zur Art.

Dagegen könnte jemand einwenden: infolge obiger Ausführung könnten wir durch eine solche Summe, die wir herstellen (z. B. aus den drei Dimensionen) ein beliebiges Ding zusammenfügen. Dagegen erwidern wir: unsere Ausführungen behandeln eine bestimmte Art der Summierung. Diese gilt nur von Gegenständen, innerhalb deren ein Zusammentreten von Bestimmungen (wörtlich „Dinge“ wie Genus, Differenz u. s. w.) stattfinden und zwar in der Weise wie „Dinge“ „zusammentreten“ in der Natur des Genus, insofern es ein Genus ist.[2]) Diese Art

[1]) Zwischen Genus und Individuum müssen vorerst die Arten eingeschoben werden, damit das Einzelding zu stande komme.

[2]) Die „Summierung“, d. h. Zusammenfügung muß also stattfinden, so daß das eine determiniert, das andere determiniert wird.

der Vereinigung besteht darin, daß die vereinigenden Dinge spezifische Differenzen sind, die zum Genus hinzugefügt werden. Jedoch will unsere Auseinandersetzung an dieser Stelle die Natur des Genus nicht klar legen noch auch die Frage erörtern, wie das Genus die spezifischen Differenzen und andere Bestimmungen als die spezifischen Differenzen in sich einschließt. Ebensowenig wollen wir auseinandersetzen, welche Dinge nach Art der spezifischen Differenzen im Genus sich vereinigen; sondern unsere Darlegungen über Genus, Differenz u. s. w. wollen nur zur Lösung der Frage hinführen, worin der Unterschied zwischen Genus und Materie bestehe.

Wenn wir nun einen Unterschied zwischen zwei Dingen begründen wollen, so liegt es uns ob, diese Unterscheidung und Trennung weiter zu führen bis zur Darlegung anderer Zustände (deren Darlegung jedoch nicht unsere eigentliche Absicht war). Unsere Absicht war vielmehr nur, die Natur des Genus, das den Körper darstellt, klarzulegen, nämlich zu zeigen, daß derselbe eine Substanz sei, in der sich viele Dinge (d. h. Bestimmungen) zusammenfinden können und die so beschaffen sind, daß sie sich in derselben harmonisch vereinigen. Auf diese Weise wird ihre Summe lang, breit und tief (d. h. sie wird ein Körper). (Wir wollten nur dieses darlegen), selbst wenn (auf diese Weise) die Dinge nicht inbezug auf die Voraussetzungen[1]) bekannt werden und noch unbekannt bleiben.

Soweit geht unsere Diskussion betreffs dessen, was wir in diesem Kapitel auseinandersetzen.

Viertes Kapitel.

Die Art und Weise, wie die der Natur des Genus fremdartigen Begriffe in das Genus eintreten.

Wir wollen nun über die Dinge sprechen, die sich im Genus zusammenfinden können und die sich so verhalten, daß allein durch sie der Werdeprozeß zum Stillstand kommt,[2]) der

---

[1]) Durch die Darlegungen ist noch nicht klar geworden, welche Bedingungen Genus, Art und Differenz erfüllen müssen, damit sie „sich vereinigen“ können. Dies bleibt den folgenden Kapiteln zn erklären übrig.

[2]) Cod. d Gl.: „d. h. das Genus schließt dieselben ein und umfaßt sie“.

die Natur und die Wesenheit des Genus zur Existenz bringt, so daß sie aktuell wirklich ist.

Daher lehren wir: dieses Problem zerfällt in zwei Teile. Der eine besagt, welches die Dinge sind, die das Genus in sich selbst hervorrufen und in sich vereinigen muß (damit ein reales Individuum entstehe). Dann also machen jene Dinge das Genus zu einer Art. Der zweite Teil besteht in der Frage, welche Dinge sind tatsächlich präsent im Bereiche des Genus, ohne daß sie sich so verhalten (wie die Bestimmungen, die das Genus zu einer Art machen). Wenn z. B. in jenem determinierten Körper die weiße Farbe in der erwähnten Weise[1]) präsent geworden ist, dann bildet sie denselben nicht zu einer Art um. Wenn daher das animal in ein männliches und weibliches zerfällt, wird das Tier dadurch noch nicht zu einer Art gemacht. Folglich wird dasselbe trotz dieser zweifachen Teilung durch andere „Dinge" (Begriffe) in seiner Art bestimmt. Das „animal" kann ferner einem Individuum in Wirklichkeit zukommen, in dem viele Akzidenzien vorhanden sind, so daß diese Summe zu einem bestimmten Tiere wird, das Objekt eines individuellen Hinweises wird.

Daher lehren wir: es ist nicht erforderlich, daß wir uns bemühen, die Eigentümlichkeit der Differenz eines jeden Genus zu beweisen für eine jede Art, noch die Differenzen der verschiedenen Arten eines einzelnen Genus; denn dies übersteigt unsere Fähigkeit. Was in unserer Macht liegt, ist vielmehr die Kenntnis des Gesetzes dieser Verhältnisse und der Frage, wie sich die Sache (absolut genommen) in sich verhält. Betrachten wir aufmerksam irgend eine der begrifflich faßbaren Abstraktionen, die bei der Determinierung des Genus auftreten, und fragen dann, ob dieser Begriff dem Genus zukomme unter Voraussetzung dieses Gesetzes oder nicht, dann können wir häufig betreffs einer Vielheit von Dingen keine Antwort auf diese Frage geben. Manchmal aber erkennen wir das Gesetz betreffs eines bestimmten Dinges. Infolgedessen lehren wir: der universale Begriff verhält sich, wenn er mit irgend einer bestimmten Natur ausgestattet wird, zunächst so, daß diese Hinzufügung zum Genus nach Art einer Teilung vor sich geht, so daß also jene Natur ihm den Charakter einer Art verleiht, und daß ferner diese

[1]) D. h. indem die Akzidenzien nicht die Art beeinflussen.

Teilung unmöglich konvertiert werden kann,[1]) indem zugleich jenes Objekt eines Hinweises (das Individuum) in seiner Substantialität bestehen bliebe. In diesem Sinne würde z. B. das sich Bewegende von beiden (Teilen des kontradiktorischen Gegensatzes)[2]) zu einem solchen, das sich nicht bewegt (wenn es seine „Art“ änderte) oder umgekehrt.[3]) Dabei aber bleibt es numerisch ein nnd dasselbe und das sich Bewegende oder sich nicht Bewegende sind die zwei Arten einer wesentlichen[4]) Einteilung. Die Einteilung muß vielmehr dem Genus notwendig anhaften. Daher trennt sich der dem Dinge eigentümliche Begriff nicht von dem ihm zukommenden Anteile des Genus.[5]) Ferner muß der positive der beiden Teile oder beide zusammen sich nicht akzidentell verhalten in Beziehung auf das Genus und ihm nicht zukommen durch Vermittlung eines Inhaltes (wörtlich: Dinges), der (logisch) früher ist wie diese beiden. Die Natur des Genus begreift in sich, daß jener Begriff (die Differenz) in erster Linie (primo et per se) dem Genus zukommt; denn wenn jener Begriff (ratio) erst in zweiter Linie (durch Vermittlung eines anderen) ihm anhaftet, dann kann er durchaus keine Differenz bilden. Er bildet vielmehr ein notwendiges Akzidens für dasjenige, was Differenz ist. Die Sache verhält sich dann so, wie wenn ein (anderes) Teilungsprinzip bereits eine Verschiedenheit (im Genus) herbeigeführt hat (vor dem Eintreten der scheinbaren Differenz). Die Substanz zerfällt daher[6]) nicht in eine körperliche und unkörperliche (dies wäre eine Einteilung primo et per se), sondern in eine, die die Bewegung aufnimmt, oder nicht. Das „aufnahmefähig Sein für die Bewegung“ haftet der Substanz nicht an in erster Linie (unvermittelt), sondern nachdem sie ein Körper und ein Räumliches geworden ist. Daher haftet das „aufnahmefähig Sein für

---

[1]) Die Art kann nicht durch das Genus, wohl das Genus durch die Art geteilt werden.

[2]) mobile und immobile.

[3]) Die Konvertierung ist hier möglich. Durch diese Bestimmung wird das Genus also nicht zu einer Art gemacht im eigentlichen Sinne. Das Individuum oder das Genus erhält vielmehr in den Bestimmungen des moveri vel non moveri nur akzidentelle Momente.

[4]) Es ist eine Einteilung gemeint, die kein tertium zuläßt, also eine in kontradiktorische Gegensätze.

[5]) Jede Art füllt den ihr zufallenden Teil des Genus aus.

[6]) Avicenna will ein Beispiel für eine sekundäre Einteilung anführen.

die Bewegung“ notwendig dem Körper an. Ebenso sind mit dem Körper viele (andere) Dinge verbunden, von denen jedes einzelne den Begriff des Körpers wachruft.[1]) Sie sind jedoch keine spezifischen Differenzen, sondern wirkliche Dinge, die den Differenzen notwendigerweise anhaften;[2]) denn der Substanz haften jene Dinge (rationes) (nur) durch Vermittlung der körperlichen Natur an. Die Einteilung der Substanz aber in Teile, die bezeichnen, daß sie nicht Körperliches oder etwas Körperliches sei, ist eine Teilung der Substanz als solcher (ihrem Wesen nach), nicht auf Grund irgend eines anderen Dinges (das eine Vermittlung bildete, also primo et per se).

Manchmal ist es zulässig, daß einige Bestimmungen, die dem Genus nicht in ursprünglicher und direkter Weise zukommen, dennoch spezifisch eine Differenz sind. Jedoch ist dieses keine spezifische Differenz, die jenem Genus nahe steht (differentia proxima); sondern es handelt sich dann um eine Differenz, die auf eine andere folgt. So sagt man, der Körper ist teils rationale, teils non-rationale; denn der Körper, nur als solcher genommen, ist nicht dazu disponiert, rationale oder non-rationale zu sein. Damit er diese letzteren Bestimmungen annehme, muß er zunächst ein seelisches Prinzip besitzen (also animal sein), so daß er dann erst rationale wird. Existiert nun eine Differenz für das Genus, so ergibt sich notwendig, daß die Differenzen, die auf diese erste Differenz folgen, solche sind, die die Determinierung (und Individualisierung) dieser ersten Differenzen bedeuten. Denn das rationale oder non-rationale erklärt näher die Differenz der Substanz als einer, die ein Lebensprinzip besitzt; denn das rationale haftet dem Dinge an, insofern es ein sensitivum ist, nicht insofern es z. B. die weiße Farbe hat, oder süß, oder schwarz ist oder irgend ein anderes Akzidens aktuell besitzt. Ebenso verhält es sich mit der Bestimmung des Körpers als eines vivens oder non-vivens. Diese Bestimmungen kommen demselben durchaus nicht auf Grund irgend eines Genus zu, das die Vermittelung bildete[3]) (sondern primo et per se). Denn wenn

[1]) In deren Definition wird der Körper „genannt“, weil er Substrat dieser Dinge, diese also seine Akzidenzien sind.

[2]) Sie haften also durch Vermittelung der Differenzen der Substanz des Körpers an.

[3]) Wörtlich: „eines der mittleren Genera“, die in der arbor porphyriana zwischen der Substanz und dem Individuum liegen. Alle die genannten haften der substantia corporea immediate an.

der Natur des Genus noch andere Akzidenzien (abgesehen von der Differenz) zukommen, durch die die Natur des Genus geteilt wird, dann muß entweder die Disposition für die (Aufnahme der) Teilung durch diese Akzidenzien auf Grund der Natur des Genus selbst (direkt) bestehen oder durch eine universellere Natur vermittelt werden, in demselben Sinne wie in anderen Fällen, die oben aufgezählt sind (wörtlich „früher"), die Teilung dem Genus zukommt auf Grund einer weniger universellen Natur.[1]) Wenn die Bestimmung eines Genus erfolgt auf Grund einer Natur, die universeller ist als die des Genus, so verhält sich dieses, wie wenn der Begriff des animal bestimmt wird durch den der weißen und schwarzen Farbe und der Begriff des Menschen durch den des Männlichen und Weiblichen. Diese Bestimmungen gehören nicht zu den Artdifferenzen der beiden Begriffe; vielmehr kann das animal jene Akzidenzien nur deshalb in sich aufnehmen, weil es zugleich ein natürlicher Körper ist, und weil dieser natürliche Körper aktuell als Substanz[2]) existiert. Sodann bildet in zweiter Linie das animal ein Substrat für diese genannten Akzidenzien, und nimmt dieselben in sich auf, selbst dann wenn es in der Tat nicht ein animal ist (sondern nur Körper bleibt).[3]) Der Mensch ist ebenfalls nur in dem Sinne disponiert, die Akzidenzien des Männlichen und Weiblichen in sich aufzunehmen, als er ein animal ist. Daher sind diese beiden Akzidenzien (weil sie durch einen Begriff vermittelt werden, der universeller ist als der des Menschen) keine spezifischen Differenzen des Genus „Mensch".

Manchmal sind Dinge dem Genus eigentümlich und zerlegen dasselbe, wie die Bestimmungen des Männlichen und Weiblichen das Genus Tier einteilen, ohne daß sie jedoch in irgend welcher Weise spezifische Differenzen des Genus wären. Der Grund dafür ist der: diese Bestimmungen sind nur dann „Differenzen", wenn sie dem animal zukommen auf Grund seiner

---

[1]) Die Akzidenzien haften der Natur des Genus auf Grund eines universelleren Begriffes an, wenn sie auch anderen Genera zukommen, also einen weiteren Umfang haben, wie das genannte Genus. Die Unterarten werden jedoch durch einen engerbegrenzten Begriff vermittelt, weil sie den Umfang des Genus einschränken.

[2]) Nur einer Substanz können die genannten Akzidenzien anhaften.

[3]) Das Substrat erster Linie für die genannten Akzidenzien ist die substantia corporea. Das Genus animal verhält sich zu ihnen indifferent. Das esse substantiam gilt als ein prius im Vergleich zu dem esse animal.

Wesensform, so daß also gerade seine Wesensform[1]) durch dieselben in ursprünglicher und unvermittelter Weise geteilt wird. Diese Bestimmungen dürfen nicht notwendige Akzidenzien bilden für ein Ding, das bereits durch spezifische Differenzen seinen Bestand erhält und zwar in ursprünglicher Weise (primo et per se). Wenn sich die Sache aber nicht so verhält, sondern wenn die Bestimmungen dem animal nur zukommen, weil seiner Materie — und diese besteht auf Grund der spezifischen Differenzen[2]) — ein Akzidens anhaftet, dann tritt das animal in einen Zustand ein, der sich so verhält, daß er das Eintreten der Wesensform und Wesenheit des Genus in die Materie nicht ausschließt (sie aber auch nicht fordert) noch auch die beiden Extreme der Einteilung.[3]) Ebensowenig hindert sie dieser Zustand, daß das Genus sich mit anderen Bestimmungen auf Grund seiner Wesensform[4]) durch Vermittelung der spezifischen Differenzen verbinde. Daher sind die beiden Extreme der Teilung (z. B. das Männliche und Weibliche inbezug auf den Menschen) keine spezifischen Differenzen, sondern notwendig anhaftende Akzidenzien. So verhält sich z. B. das Männliche und Weibliche;[5]) denn ist z. B. der Same gut disponiert für die Wesensform des Tieres und ist er zugleich disponiert für eine spezielle Differenz

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1058 b 1: *καὶ ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος, τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν οὖν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει* (Wesensform) *ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία* (sil. *διαφοράν*).

[2]) Wörtlich: „Diese ist von ihnen", d. h. eventuell: die Materie gehört ebenfalls zu den Differenzen des Genus (substantia corporea).

[3]) Die beiden Extreme der Einteilung sind die als kontradiktorische Gegensätze gefaßten Arten des Genus, z. B. rationale und non-rationale. Wenn die Bestimmungen sich indifferent zur Wesensform verhalten, dann können sie auch anderen Arten zukommen, sind also keine Differenzen im eigentlichen Sinne.

[4]) Die ersten Bestimmungen erfolgen auf Grund der Materie. Es bleibt also noch für andere Bestimmungen die Möglichkeit, auf Grund der Form dem Dinge zu inhärieren.

[5]) Vgl. Arist., Metaph. 9, 1058 b 29: *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἴδει διαφέρει, ἐναντίου* (konträr) *τοῦ θήλεος καὶ τοῦ ἄρρενος ὄντος, τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως. οὐδὲ ζῷον θῆλυ καὶ ἄρρεν ἕτερον τῷ εἴδει, καίτοι καθ' αὑτὸ τοῦ ζῴου αὕτη ἡ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης ἢ μελανία, ἀλλὰ ᾗ ζῷον καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει. ἔστι δ' ἡ ἀπορία αὕτη σχεδὸν ἡ αὐτὴ καὶ διὰ τί ἡ μὲν ποιεῖ τῷ εἴδει ἑτέρα ἐναντίωσις, ἡ δ' οὔ, οἷον τὸ πεζὸν καὶ τὸ πτερωτόν, λευκότης δὲ καὶ μελανία οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους, τὰ δ' ἧττον.*

des universellen animal, dann wirkt auf ihn z. B. das Element des Heißen ein, und dann wird das Tier ein männliches; empfängt der Same aber eine Einwirkung des Kalten in der Mischung, dann wird das Tier ein weibliches.

Dieses Sichpassivverhalten (inbezug auf Hitze und Kälte) allein verhindert es an und für sich nicht, daß das animal irgend eine Artdifferenz, die in den Bereich des animal fällt, infolge seiner Wesensform in sich aufnehme, d. h. infolge des Umstandes, daß das Tier ein sensitivum ist, ein sinnliches Erkennen besitzt und sich willkürlich bewegt. Daher ist es möglich, daß dieses entstehende Tier sowohl das rationale als auch das non-rationale in sich aufnehmen kann. Die oben aufgezählten Einwirkungen wirken also nicht auf die Bestimmung der Art. Wenn wir daher das entstehende Lebewesen uns vorstellten als weder männlich noch weiblich und wenn wir überhaupt von dieser Betrachtung absehen, dann wird es dennoch irgend eine bestimmte Art und zwar durch das (andere) Prinzip, das die Art direkt bestimmt. Das Sichpassivverhalten verhindert ebensowenig das Entstehen der Art dadurch, daß es die Art nicht berücksichtigt, ebensowenig bewirkt es das Entstehen der Art dadurch, daß es dieselbe berücksichtigt.[1] Die Sache verhält sich aber anders, wenn wir das entstehende Lebewesen betrachten als weder rationale noch non-rationale, (wenn wir also eigentliche Differenzen ins Auge fassen), oder wenn wir z. B. die Farbe betrachten als weder weiß noch schwarz. Wenn wir zwischen den Artdifferenzen und den Propria, die die Art in Klassen zerlegen, teilen wollen, so genügt es nicht, daß wir lehren: diejenige Bestimmung, die infolge der Materie dem Dinge anhaftet, sei nicht eine Artdifferenz; denn der Umstand, daß das Tier entweder ein sich ernährendes oder nicht sich ernährendes ist, haftet ihm an auf Grund der Materie (und bildet dennoch eine spezifische Differenz für Pflanze und Tier). Wir müssen vielmehr auf die anderen Bedingungen bei dieser Bestimmung von Differenz und Proprium Rücksicht nehmen. Sie wurden bereits früher erwähnt.[2] Auf Grund dessen finden wir keine Art des Körpers, die zu den Lebewesen gehört und zu gleicher Zeit zur Gruppe der non-viventia

---

[1]) In diesem Falle, wenn es in Beziehung zur Art steht, setzt es dieselbe voraus.

[2]) Logik I. Teil, I, 13 und 14.

zu rechnen wäre. Wir finden aber, daß der Mensch — er ist notwendig eine Art des animal — zu gruppieren ist unter die Kategorien des Männlichen und Weiblichen zugleich,[1]) ebenso verhält sich das Pferd und andere. Daher ist der Begriff des Männlichen und Weiblichen ebensowohl innerhalb der Kategorie des Menschen als auch der des Pferdes und zwar in der Weise, daß dieser Begriff — er ist ein notwendiges Akzidens der Substanz durch das eine Teilung herbeigeführt wird, — dem bereits in Teile zerlegten anhaftet.[2]) Wenn diese Bedingungen zu denen der Differenz gehören, so sind sie manchmal doch nicht in der Differenz selbst. Dasjenige, was im Grunde keine eigentliche Differenz ist, haftet vielfach einer einzigen Art an, ohne deren Umfang zu überschreiten. Dieses tritt auf, wenn die Bestimmung zu den Propria der Differenz gehört.

Wir kehren nun zum Anfange der Diskussion zurück und lehren: die Materie bringt, wie du gesehen hast, eine Wesensform hervor, wenn sie sich darauf hinbewegt, um eine reale Wesensform in sich aufzunehmen, so daß durch diese hervorgebrachte Wesensform eine Art entsteht. Dieser Materie (oder Wesensform) haften manchmal Akzidenzien infolge der Mischungen und anderer Umstände an. Durch diese Akzidenzien ist die Wirkungsweise der Materie in den Wirkungen, die von ihr ausgehen, verschieden, insofern diese Materie die Wesensform des Genus oder die der Differenz an sich trägt. Der Grund dafür ist der, weil nicht alles, was an äußeren Zuständen und an Akzidenzien die Materie in sich aufnimmt, notwendigerweise ein Bestandteil des Endzweckes ist, zu dem das entstehende Wesen in seinem Werdegange sich hinbewegt (es gibt vielmehr auch außerhalb der wesentlichen und notwendigen Bestimmungen des Dinges zufällige und akzidentelle, die die Verschiedenartigkeit der Betätigungen herbeiführen).

Du hast bereits die sich gegenüberstehenden, natürlichen Elemente (das Trockene, Feuchte, Kalte und Heiße) und ihre gegenseitigen Einwirkungen wie auch die passiven Zustände der natürlichen Dinge in ihren Verhältnissen zu einander kennen

---

[1]) Es haftet dem Menschen an auf Grund eines weiteren Begriffes als des Begriffes der menschlichen Natur.

[2]) Cod. a, d: „dem als Substanz bestehenden". Er setzt also die Differenz voraus.

gelernt.[1]) Diese passiven Zustände der Körper, die für dieselben „Akzidenzien" bilden, wenden dieselben manchmal von dem erstrebten Endziele ab, manchmal treten dieselben auf auf Grund von verschiedenartigen Naturen, die nicht in dem erstrebten Endziel selbst begründet sind, sondern in Dingen, die dem Endziele in irgend welcher Weise gleichen und zu demselben in Beziehung stehen. Manchmal befinden sich diese Passiones (Einwirkungen) in Dingen, die weitab liegen von dem letzten Ziele. Alles, was nun der Materie in dieser Rücksicht anhaftet und zwar so, daß zugleich mit diesen Bestimmungen (passiones) die Materie in ihrem Bestande erhalten bleibt und die Wesensform in sich festhält — alles dieses befindet sich außerhalb des natürlichen Endzweckes. Das Männliche und Weibliche wirkt in dieser Weise ein auf die Qualität der Organe, durch die die Erzeugung stattfindet. Nun aber ist das Erzeugen zweifellos ein Akzidenz, das auf das Leben (corpus vivens) folgt, und ebenfalls später als die Konstituierung des lebenden Wesens als eines wirklichen und individuellen Dinges. Diese beiden und ähnliche Bestimmungen gehören also zu der Gruppe der akzidentellen Verhältnisse, die auftraten, nachdem die Art zu einer bestimmten Art geworden ist, selbst dann wenn diese Verhältnisse zu dem Endzwecke der Natur (der Erhaltung der Spezies) in Beziehung stehen.

Die passiven Verhältnisse der Körper und die notwendigen Akzidenzien gehören daher alle, insofern sie diese Eigenschaft besitzen, wie bekannt, nicht zu den spezifischen Differenzen der Genera.

Fünftes Kapitel.

Die Bestimmungen (Dinge), die das Genus enthält.[2])

Die Natur des Universellen haben wir bereits definiert und ferner festgestellt, wie sie existiert und wie das Genus in ihr

[1]) Naturw. IV. Teil.

[2]) Codd. b und a: teilen hier kein Kapitel ab.

sich von der Materie unterscheidet. Wir haben diese Dinge in einer gewissen Hinsicht definiert, so daß diese Definition auch nach anderen Hinsichten weiter ausgebaut werden könnte. Wir wollen dieselben später darlegen. Ferner haben wir klargestellt, welche Dinge der Begriff des Genus in sich enthält, — Dinge, durch die es in Arten zerfällt. Nach all diesem erübrigen noch zwei Untersuchungen, die sich eng an das anschließen, womit wir uns gerade beschäftigen. Die erste ist die Frage: welche Dinge schließt das Genus ein, ohne durch dieselben in Arten zu zerfallen? Die zweite Untersuchung ist die: in welcher Weise verhalten sich die ebengenannten Dinge (wörtlich: diese Auffassung) (im Genus) und wie stehen sie zu Genus und Differenz? Es sind dies (logisch) zwei Dinge, die zugleich ein Ding bilden, das in der realen Wirklichkeit auftritt.

Betreffs der ersten Untersuchung lehren wir: wenn die genannten (im Genus enthaltenen) Dinge keine spezifischen Differenzen sind, dann müssen sie notwendig Akzidenzien sein. Die Akzidenzien sind nun entweder notwendig anhaftend oder nicht notwendig anhaftend. Die notwendig anhaftenden haften entweder den höheren Gattungen an, wenn überhaupt solche höheren Gattungen für das in Frage stehende Genus existieren oder den Differenzen seiner Gattungen, oder der Gattung selbst in Beziehung zu ihrer Differenz und infolge derselben, oder auf Grund von Differenzen, die sich unterhalb des Genus befinden, oder auf Grund der Materie eines Dinges, das innerhalb der eben genannten Begriffe sich befindet. Was nun diejenigen Bestimmungen angeht, die den höheren Gattungen anhaften, so sind es die notwendig anhaftenden Akzidenzien, die diesen höheren Gattungen eigen sind, und ebenso den spezifischen Differenzen derselben anhaften. Diejenige Differenz, die dem Dinge den Bestand verleiht und der Gattung selbst direkt anhaftet, und die notwendigen Akzidenzien der Materien dieser Gattungen und Differenzen und die notwendigen Akzidenzien ihrer Akzidenzien selbst — denn manchmal inhärieren den Akzidenzien andere Akzidenzien — die Summe von all diesem ist ein Proprium des Genus und dessen, was dem Genus subalterniert ist. Die Bestimmungen aber, die den dem Genus subalternierten Differenzen anhaften, sind in keinem ihrer Teile notwendige Akzidenzien des Genus, da sich aus einem solchen Verhältnisse ergeben würde, daß dem Genus zwei konträre Bestimmungen

anhaften würden. Es ist vielmehr manchmal möglich, daß in dem Genus beide Opposita auftreten.[1])

Betreffs der zweiten Untersuchung wollen wir das Ding als ein individuelles voraussetzen. Ein solches ist eine reale Summe, die besteht aus den Differenzen der Körper und vielen Akzidenzien. Wenn wir daher dieses Ding einen Körper nennen, so bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke nicht nur die Summe von körperlicher Wesensform und Materie allein, der diese Bestimmungen alle anhaften und zwar als ihre äußerlichen Bestimmungen, sondern wir bezeichnen mit Körper ein Ding, das nicht in einem Substrate existiert (also kein Akzidens ist) und das Länge, Breite und Tiefe besitzt, sei es nun, daß diese Bestimmungen des Körpers von ihm in ursprünglicher oder nicht in ursprünglicher Weise prädiziert werden. Die Summe dieser Bestimmungen, insofern sie eine determinierte und individuelle ist, wird in diesem Sinne als (mathematischer) Körper bezeichnet. Sie wird nicht in dem anderen Sinne als (physischer) Körper bezeichnet, in dem sie mehr seine Materie bedeuten würde. Wird nun das Ding Körper genannt, so ist derselbe nur dieser Körper, nicht etwa ein Teil von ihm (Körper als Genus) oder etwas, was außerhalb des Begriffes der körperlichen Natur liegt (materielle Akzidenzien).

Dagegen könnte man einwenden: Ihr habt die Bestimmung aufgestellt, daß die Natur des Genus nicht verschieden sei von der Natur des Individuums.[2]) Nun aber ist es allgemeine Lehre der Philosophen, daß das Individuum Akzidenzien und Propria besitzt, die außerhalb der Natur des Genus liegen (dann muß also das Individuum eine andere Natur haben als die des Genus). Dagegen erwidern wir: Der Ausdruck jener Philosophen: das Individuum besitzt Akzidenzien und Propria, die außerhalb der Natur des Genus liegen, bedeutet, daß die Natur des Genus, die von dem Individuum ausgesagt wird, nicht jener Akzidenzien aktuell bedarf, damit sie die Natur des Genus, und zwar des Genus nach seiner universellen Seite aufgefaßt, besitze. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Natur des Genus nicht von der Summe (jener individuellen Bestimmungen des Einzeldinges) aus-

[1]) Diese sind dann aber zufällige Akzidenzien.

[2]) Avicenna lehrte: in dem Individuum ist das Genus enthalten, jedoch so, daß beide nicht konvertibel sind.

gesagt werde. Denn wenn die Natur des Genus nicht von der Summe (die das Individuum darstellt) ausgesagt wird, dann wird sie ebensowenig von dem Individuum selbst ausgesagt. Das Genus müßte dann vielmehr ein Teil des Individuums sein. Wenn jene Akzidenzien und Propria nicht existierten, dann würde dennoch diese Natur, die wir genannt haben (der mathematische Körper) real existieren in dem genannten Sinne, nämlich in dem Sinne, daß sie die Natur einer Substanz, wie auch immer ihre Substanzialität beschaffen sein mag, bedeutet, und zwar einer Substanz, die in diesen und jenen Bestimmungen besteht, die ihr insofern sie Körper ist, notwendigerweise zukommen. Diese Akzidenzien und Propria liegen außerhalb der Natur des Dinges, so daß der Körper ihrer nicht bedarf infolge seiner Gattungen, so z. B. damit er ein Körper sei, wie ausgeführt wurde. Sie sind nur dann erforderlich, wenn der Körper individualisiert werden soll.

Die Sache verhält sich nicht so, daß jene akzidentellen Bestimmungen nicht als Körper bezeichnet werden könnten, wenn sie real vorhanden wären.[1] Zwischen der Redeweise: „eine Natur bedarf zum Zustandekommen ihres Wesensbegriffes nicht eines anderen Dinges“ und der anderen Redeweise: „eine universelle Natur wird nicht von einem Dinge ausgesagt“[2] besteht ein Unterschied. Denn manchmal wird ein universeller Begriff ausgesagt von etwas, dessen er zur Konstituierung seines Wesensbegriffes nicht bedarf. Wenn nun die Prädikation vollzogen wird, dann wird der universelle Begriff dadurch aktuell individualisiert, wenn es überhaupt möglich ist, daß er durch eine ihm fremde Natur individualisiert werde. Ebenso verhält sich das Genus zu den Differenzen. Bestände nicht diese verschiedene Betrachtungsweise (des Universellen und Konkreten) in der Prädikation des Genus, dann müßte die Natur des Genus einen Teil des Dinges bilden, sie könnte nicht ein Prädikat desselben sein.

---

[1]) So könnte man einwenden auf Grund der Lehre, daß beider Natur verschieden ist. Jedoch können die Akzidenzien nicht ohne die körperliche Substanz wirklich werden.

[2]) Der Körper wird nicht ausgesagt von den Akzidenzien in der Weise wie von wesentlichen Bestandteilen; dennoch bedarf er derselben.

Sechstes Kapitel.

Die Art.[1])

Die Art ist dasjenige, was in der realen Existenz und zugleich im Verstande aktualisiert ist. Der Grund davon ist der, daß, wenn das Genus inbezug auf seine Wesenheit durch reale Dinge bestimmt wird, die es aktualisieren, dann der Verstand nach jenem Vorgange der Aktualisierung nur noch verlangt, daß das Wesen durch das Individualisationsprinzip determiniert und aktualisiert werde. Der Verstand verlangt für die Aktualisierung der Wesenheit nur noch das Individualisationsprinzip, nachdem die letzte Art aufgetreten ist; die Aktualisierung ist dann nur die Individualisierung. Dann haften der Wesenheit notwendige Bestimmungen an, nämlich Propria und Akzidenzien, durch die die Wesenheit als ein individuelles Ding bestimmt wird. Diese Propria und Akzidenzien sind entweder nur Relationen, ohne daß sie in sich selbst irgend einen selbständigen Wesensbegriff[2]) darstellten — so verhalten sich diejenigen Bestimmungen, die den Individuen der einfachen Dinge und den Akzidenzien (als accidentia accidentis) zukommen — oder es sind Zustände, die ihrerseits zu den Relationen hinzugefügt werden. Jedoch verhalten sich einige so, daß, wenn man sie von diesem Individuum in der Vorstellung entfernt, sich notwendig ergibt, daß dann nicht mehr dieses bestimmte Individuum, das sich von anderen unterscheidet, wirklich ist. Die dem Individuum notwendig anhaftende Verschiedenheit von anderen Dingen wurde vielmehr vernichtet. Andere Bestimmungen ver-

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1057 b 7: *καὶ εἰ μὲν γένος ἔσται οὕτως ὥστ᾽ εἶναι πρότερόν τι τῶν ἐναντίων, αἱ διαφοραὶ πρότεραι ἐναντίαι ἔσονται αἱ ποιήσασαι τὰ ἐναντία, εἴδη ὡς γένους. ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη.* Auch Fârâbî faßt die Art nicht nur als ein Universale, sondern als ein Reales auf. Die Differenz macht das Genus zu einem konkreten Individuum (vgl. Ringsteine, Nr. 6). Die Individualisationsprinzipien sind dadurch nicht ausgeschlossen.

[2]) Cod. c 2 Gl.: „Denn die Individualisierung der universellen Natur vollzieht sich dadurch, daß sie (von Individuen) prädiziert wird, d. h. dadurch, daß sie in ihren Substraten existiert, und die Individualisierung durch das Substrat geschieht durch das Akzidens. So verhält sich die natürliche Wesensform wie z. B. die des Feuers.“ Es ist ihr akzidentell, ob sie in dieser oder jener Materie auftritt.

halten sich so, daß, wenn man sie von dem Dinge in der Vorstellung entfernt, sich dann nicht notwendig ergibt, daß das Wesen seine Existenz verliert, nachdem es dieselbe erhalten hatte, noch auch sein Wesen und seine Selbständigkeit einbüßt, nachdem dasselbe die Individualität erhalten hatte. Vernichtet wird nur die Verschiedenheit und das Anderssein in Beziehung auf andere Individuen, indem zugleich eine andere Art des Verschiedenseins auftritt. Dieses Anderssein verändert sich ohne daß das Ding dabei vernichtet wird. In vielen Fällen ist uns jedoch dies Verhältnis zweifelhaft, ohne daß wir darin zur klaren Ansicht gekommen wären. Unsere Darlegung soll sich auch nicht auf das erstrecken, was unsere Meinung ist, sondern auf die Verhältnisse, die in dem wirklichen Dinge selbst vorhanden sind.

Siebentes Kapitel.

Die Definition der Differenz[1]) und ihrer Wesenheit.

Auch über die Differenz müssen wir reden und ihr Verhältnis definieren. Daher lehren wir: die Differenz im eigentlichen Sinne verhält sich nicht wie die Rationalitas und Sensibilitas; denn diese Bestimmungen werden nicht von einem realen Dinge ausgesagt, es sei denn[2]) in einer Weise, in der sie nicht Differenzen des Dinges sein können, sondern Arten sind. So verhält sich z. B. der Tastsinn zu dem Begriff der sinnlichen Wahrnehmung.[3]) Bereits an anderen Orten hast du dasselbe

---

[1]) Im Gegensatze zu dem Begriffe des Genus wird der der Differenz klar. Arist., Topik 1, 40 a 27: *δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν, τὴν δὲ διαφορὰν ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει.* Metaph. 1037 b 30: *οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί.* De gener. 318 b 15: *ἧς μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσιν, μᾶλλον οὐσία* (Individuum) *ἧς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν* und Kat. 1 b 17: *τῶν ἑτερογενῶν ἕτεραι τῷ εἴδει καὶ αἱ διαφοραί.*

[2]) oder: es sei denn von etwas, das nicht Differenz des realen Dinges ist.

[3]) Die Differenz darf nicht ein Substantiv sein, sondern muß adjektivische Form haben. Die sinnliche Wahrnehmung wird von dem Tastsinne, das „sinnlich wahrnehmend Sein" von dem Lebewesen, dem Individuum prädiziert.

kennen gelernt (vgl. Logik I, Teil I, Kap. 13 und ebenda Abhandlung II). Ebensowenig kann diese substantivisch ausgedrückte Differenz ausgesagt werden von einem Individuum wie z. B. die rationalitas ausgesagt wird von der rationalitas des Zaid und Omar; denn die Individuen der Menschen enthalten als Prädikat die rationalitas ebensowenig wie die sensibilitas. Kein einziges Individuum wird bezeichnet als rationalitas oder sensibilitas. Man nimmt nur von diesen universellen Begriffen einen abgeleiteten Namen,[1]) um die Individuen zu bezeichnen. Wenn nun jene Begriffe Differenzen sind, dann sind sie in einer anderen Weise Differenzen, jedoch nicht in der Weise, in der sie Teile der allgemeinen Kategorie (des Genus) sind, die von vielen Dingen in eindeutiger Weise (und de toto) ausgesagt wird.[2])

Daher ist es entsprechender, diese (substantivischen) Universalia als Prinzipien der Differenzen nicht als eigentliche Differenzen zu bezeichnen; denn diese Universalia werden in eindeutiger Weise von Individuen ausgesagt,[3]) die nicht Individuen der Art sind, von der sie als ihre spezifische Differenzen ausgesagt werden; denn die rationalitas wird ausgesagt von der rationalitas des Zaid und der rationalitas des Omar in eindeutiger Weise (also nicht von Zaid und Omar, den Individuen der Art, deren spezifische Differenz die rationalitas ist). Die sensibilitas wird ebenso ausgesagt von dem Gehörs-

---

[1]) Mit einem anderen Beispiele führt Thomas die gleiche Lehre aus Sum. th. I 85, 5 ad 3: Genus sumitur a materia (vgl. Avicenna, hier, Kap. 3) communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali ... Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit, quod homo est albus, id est habens albedinem.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 67, 5 c: Non comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei; sed sicut species significat totum, id est compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque.

[3]) So wird die sinnliche Wahrnehmung von dem Tastsinne ausgesagt, nicht von dem Tiere, also nicht von der Art, dessen Differenz die sinnliche Wahrnehmung sein soll.

sinne und Gesichtssinne in eindeutiger Weise; daher ist also die Differenz, die sich verhält wie die rationalitas und die sensibilitas nicht dadurch bestimmt, daß sie von einem konkreten Dinge, das in den Begriff des Genus fällt, ausgesagt wird; denn die sensibilitas und die rationalitas sind nicht ein individuelles animal.

Was nun diejenige Differenz anbetrifft, die als rationale und sensitivum bezeichnet wird, so ist das Genus der Potenz[1]) nach diese Differenz selbst. Wird nun das Genus zu dieser Differenz in aktueller Weise, dann wird das Genus zur Art. Was nun die Frage anbetrifft, wie dieses vor sich geht, so haben wir bereits darüber verhandelt (Metaphysik, diese Abhandlung Kap. 1 und 2). Wir haben klar gelegt, wie das Genus eine Differenz wird und ebenfalls wie es in realer und aktueller Weise eine Art ist und wie die eine dieser logischen Kategorien sich von der anderen unterscheidet.[2]) Ferner, daß die Art ihrem realen Wesen nach ein Ding ist, das selbst das Genus ist,[3]) und zwar das Genus, wenn es aktuell bestimmt wird (durch die Differenz). Diese Unterscheidung und Trennung der Begriffe findet aber (nur) im Verstande statt. Will man aber (das logische Verhältnis) absichtlich[4]) auf das reale Gebiet übertragen und in der realen Existenz bezüglich der zusammengesetzten Substanzen eine Scheidung und Trennung (nach Genus und Differenz) herbeiführen, dann ist das Genus die Materie und die Differenz die Wesensform. Dann aber ist das Genus ebensowenig wie das Ding ein Prädikat, das man von der Art aussagt (denn das Prädizierte muß abstrakt und universell sein).

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 85, 3 ad 4: Si consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale (also potentiale) in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale.

[2]) Vgl. auch Logik I. Teil I, 5—13.

[3]) Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 67, 5 c: in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam, rationale quod habet intellectivam, homo vero quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem.

[4]) Wörtlich: „mit List".

Manche Schwierigkeiten stellen sich diesem Problem und sogar der realen Existenz der Natur des Artunterschiedes entgegen. Zu ihnen gehört das, was wir jetzt erwähnen: es ist nämlich einleuchtend, daß jede Art von den Mitarten innerhalb des Bereiches des Genus getrennt ist durch eine Differenz. Diese Differenz ist sodann ebenfalls ein bestimmter Begriff. Ein solcher muß nun aber entweder das universellste Prädikat sein oder ein solches, das in den Umfang des universellsten Prädikates fällt. Nun ist es aber unmöglich, zu sagen, daß jede Differenz das universellste Prädikat sei; denn das Rationale und viele andere diesem ähnliche Begriffe (wörtlich: „Dinge") sind weder Kategorien noch verhalten sie sich nach Art von Kategorien,[1]) und daher bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß sie in den Bereich des universellsten Prädikates fallen. Jeder Begriff aber, der unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, muß sich von allen anderen Begriffen, die gleichfalls als Mitarten unter diesen universelleren Begriff fallen, durch eine Differenz unterscheiden, und zwar durch eine Differenz, die ihm in eigentümlicher Weise zukommt. Daher muß also jeder Differenz eine neue Differenz zukommen, (die sie von den gleichstehenden Differenzen unterscheidet). Diese Differenzierung müßte dann ins Unendliche weiter gehen.

Was nun zur Lösung dieser Schwierigkeit festgestellt werden muß, ist, daß es verschiedene Arten des Prädikationsverhältnisses gibt. Einige verhalten sich so, daß das Prädikat dem Wesen seines Substrates seinen Bestand verleiht; andere verhalten sich so, daß das Prädikat ein dem Substrate notwendig anhaftendes Akzidens (proprium) ist, ohne daß es seiner Wesenheit den Bestand verleiht. Ferner ist zu betonen, daß nicht jeder Begriff, der einen geringeren Umfang hat und unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, durch eine neue spezifische Differenz sich von den Mitarten, die ihm im Bereiche des universelleren Begriffes zur Seite stehen, unterscheidet, und zwar durch eine Differenz im begrifflichen Denken, die einen Inhalt darstellt, der verschieden ist von dem Wesen (der Differenz) selbst und ihrer Wesenheit. Diese Unterscheidung (durch eine neue hinzukommende Differenz) ist nur dann erforderlich, wenn

---

[1]) Dann würden sie per reductionem zu den Kategorien zu rechnen sein, so wie der Punkt zur Linie.

dasjenige, was von einem Dinge ausgesagt wird, seiner Wesenheit den Bestand verleiht; dann verhält sich dieses Prädikat wie ein Teil des Wesens im begrifflichen Denken und überlegenden Verstande (nicht in der Außenwelt). Die anderen Begriffe aber, die diesem ersten Begriffe als Mitarten zur Seite stehen im Verstande, Denken und Definieren, stimmen mit jenem, dem ersten Begriffe (der ersten Art) überein in einem Inhalte, der Teil seines Wesens ist (im Genus). Sind nun beide verschieden (der eigentliche Begriff und seine Mitart), so müssen sie verschieden sein in einem Dinge, das beide nicht gemeinsam haben. Nun aber ist dieses für die Begriffsbildung, das Denken und Definieren gleichbedeutend mit einem anderen Teile der Wesenheiten. Daher ist also die Verschiedenheit dieses Begriffes, die ihm ursprünglich (primo et per se) zukommt, durch einen Inhalt (wörtlich: Ding) herbeigeführt, der zur Summe der Bestimmungen seines Wesens (als Teil) gehört, ohne die ganze Summe derjenigen Bestimmungen auszumachen, die notwendige und innere Teile der Wesenheit bilden (wie die spezifische Differenz) d. h. nur für das begriffliche Denken und Definieren.[1]) Der Teil ist nun verschieden vom Ganzen, und daher wird also die Verschiedenheit dieses Begriffes von seinen Mitarten herbeigeführt durch ein Ding, das verschieden ist von dem Ganzen (dem Genus) und dieses ist Differenz.[2])

Stimmen zwei Inhalte in einem Begriffe überein, der ein notwendig anhaftendes Akzidens ist, stimmen beide aber durchaus nicht überein in den Teilen der Definition der Wesenheit, dann ist die Wesenheit durch sich selbst, nicht durch irgend einen ihrer Teile getrennt (von anderen, sogar dem Genus nach verschiedenen Wesenheiten). In dieser Weise ist z. B. die Farbe von der Zahl verschieden; denn beide, wenn sie auch in der realen Existenz als einem gemeinsamen, notwendigen Akzidens zusammenfallen, so ist doch die Existenz, wie aus vielen anderen philosophischen Erörterungen klar ist, ein notwendiges Akzidens,[3])

---

[1]) In der Außenwelt sind die begrifflich getrennten Inhalte ein und dasselbe Ding.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 18, 7 c: Differentiae dividentes aliquod genus et constituentes speciem illius generis, per se (Avicenna „in erster Linie") dividunt illud, si autem per accidens, non recte procedit divisio.

[3]) Darauf stützt sich der Kontingenzbeweis für die Existenz Gottes. Vgl. Fârâbî, Ringsteine, Nr. 1.

nicht ein innerer Bestandteil der Wesenheit, und daher bedarf die „Farbe“, um sich von der „Zahl“ der Definition nach und im logischen Denken zu unterscheiden, keines anderen Dinges als ihrer Wesenheit und ihrer Natur. Würde die Zahl mit der Farbe übereinstimmen in einem Inhalte, der einen inneren Teil der Wesenheit bedeutete, dann müßte sie von der Zahl getrennt werden durch einen anderen Begriff als den aller Bestimmungen ihrer Wesenheit.[1]) Nun aber ist die ganze Wesenheit der Farbe in keiner Weise gemeinsam mit der Wesenheit der Zahl. Beide stimmen nur überein in einem Dinge, das außerhalb der Wesenheit liegt und daher bedarf die Farbe keiner eigentlichen Differenz (die einen inneren Teil der Wesenheit bildet), um sich von der Zahl zu unterscheiden. (Sie unterscheidet sich von ihr durch die ganze Wesenheit.)

Ferner lehren wir: das Genus wird von der Art ausgesagt in der Weise, daß es als ein Teil ihrer Wesenheit auftritt. Es wird ebenfalls ausgesagt von der Differenz in dem Sinne, daß das Genus ein notwendiges Akzidens der Differenz ist, nicht in der Weise, daß es Teil der Wesenheit der Differenz wäre. So verhält sich z. B. der Begriff des animal. Er wird ausgesagt von dem Menschen in dem Sinne, daß er Teil seiner Wesenheit ist. Er wird ferner ausgesagt von dem rationale in dem Sinne, daß das animal ein notwendig anhaftendes Akzidens des rationale ist, nicht in der Weise, daß es ein Teil der Wesenheit des rationale wäre. Denn unter rationale versteht man ein Ding, dem die rationalitas zukommt, und ein Ding, dem eine anima rationalis eigen ist, ohne daß jedoch der Ausdruck rationale in sich einen Beweis dafür enthielte, daß jenes Ding Substanz oder keine Substanz sei. Der Begriff der Substanzialität ist nur insofern in dem der Rationalität inbegriffen als unbedingt notwendig ist, daß dieses Ding (das als ein rationale bezeichnet wird) nur eine Substanz oder ein Körper und ens sensitivum sein kann. Diese Bestimmungen werden daher von der Differenz (z. B. dem rationale) ausgesagt nach der Weise wie das notwendig anhaftende Akzidens seinem Substrate beigelegt wird. Diese Bestimmungen, (die höheren Genera) bilden keine wesent-

---

[1]) Ein Ding das toto genere verschieden ist von einem anderen, bedarf keiner besonderen Differenzierung, weil letztere nur innerhalb desselben Genus eintritt.

lichen Bestandteile des Begriffes rationale, d. h. des Dinges, das die rationalitas besitzt.

Daher stellen wir nun folgende Lehre auf: Die Differenz stimmt mit dem Genus, das von der Differenz ausgesagt wird, nicht in der Wesenheit überein (sonst müßte die Differenz sich wiederum durch eine andere Differenz von der Wesenheit unterscheiden, was einen regressus in infinitum ergäbe). Daher ist also die Differenz verschieden von dem Genus durch ihr Wesen selbst. Sie stimmt überein mit der Art in der Weise, daß sie ein Teil der Art ist, und daher unterscheidet sich also die Differenz von der Art durch die Natur des Genus, die in der Wesenheit der Art einbegriffen ist, ohne gleichzeitig in der Wesenheit der Differenz enthalten zu sein (d. h. ihr Fehlen bildet den Unterschied zwischen Differenz und Art). Das Verhältnis der Differenz zu den übrigen „Dingen" (Begriffen) ist wie folgt: Hat die Differenz das gleiche Wesen wie diese übrigen Begriffe (die aus den höheren Genera entnommen sind), dann muß sich die Differenz von diesen durch eine neue Differenz unterscheiden. Stimmt aber die Differenz nicht in dem Wesen mit diesen anderen Begriffen überein, dann ist es nicht erforderlich, daß sie sich durch eine neue Differenz von ihnen unterscheide. Nun aber ist es nicht erforderlich, daß jede Differenz mit einen anderen Dinge in ihrem Wesen übereinstimme, und ebensowenig ist es konsequenter Weise erforderlich, daß, wenn die Differenz unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, sie in der Weise in den Bereich und Umfang dieses Begriffes einzureihen ist, wie eine Differenz unter das Genus eingereiht wird. Die Differenz kann vielmehr im Umfange eines universelleren Begriffes enthalten sein, und zugleich kann der universellere Begriff einen wesentlichen Bestandteil ihrer Wesenheit bilden. Ebenso ist es möglich, daß die Differenz nicht unter einen universelleren Begriff fällt, es sei denn in der Weise wie irgend ein Begriff enthalten ist in dem Begriffe seines notwendig ihm anhaftenden Akzidens, der nicht in dem Begriffe, der einen wesentlichen Teil des Dinges bildet, vorliegt. So verhält sich z. B. das rationale. Es ist enthalten in dem (allgemeineren) Begriffe des Erkennenden;[1]) denn das Erkennende ist Genus des

[1]) Dieser Terminus bezeichnet sowohl das geistige als auch das sinnliche Erkennen.

rationale. Der Begriff des Erkennenden fällt unter den der Substanz (und letztere wird ausgesagt von dem Erkennenden) in dem Sinne, daß die Substanz notwendiges „Akzidens“ (d. h. Voraussetzung“) für den Begriff des „Erkennenden“ bildet, nicht so, als ob die Substanz Genus desselben wäre, in der Weise, wie wir es auseinandergesetzt haben. Ebenso fällt der Begriff „erkennend“ unter den Begriff der Relation, jedoch nicht in der Weise, daß die Relation Substanz des Begriffes „erkennend“ wäre oder einen wesentlichen Bestandteil von ihm bildete, sondern nur in der Weise, daß der Begriff der Relation notwendige Bestimmung (wörtlich: Akzidens) des Begriffes „erkennend“ ist.

Daher bedarf die Differenz, damit sie sich von ihrer Art unterscheide, nicht einer neuen Differenz, und ebensowenig bedarf sie, um sich von anderen, ihr in dem Begriffe der „realen Existenz wesentlicher und notwendig anhaftender Akzidenzien“ verwandten Inhalten zu unterscheiden, eines neuen Begriffes, der verschieden wäre von ihrer Wesenheit selbst. Ebensowenig ist es erforderlich, daß die Differenz notwendigerweise unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fallen müßte, in der Weise wie eine Art unter das Genus fällt. Manchmal ist vielmehr das Verhältnis das des Subjektes eines notwendig anhaftenden Akzidens, das geringeren Umfang hat. Dieses gehört unter den Begriff des notwendigen Akzidens, das keinen wesentlichen Bestandteil des Subjektes bildet. Gelangt nun die Differenz wie z. B. die rationalitas zur wirklichen Existenz, so müssen die verwandten Begriffe nur in den Differenzen der zusammengesetzten Dinge[1]) wirklich werden. Versteht man nun unter rationalitas den Umstand, daß der Gegenstand eine vernünftig denkende Seele besitzt, dann ist die Differenz als ein Begriff zu bezeichnen, der zusammengesetzt ist aus einer Beziehung und einer Substanz, wie du an anderen Orten kennen gelernt hast (vgl. Logik I Teil, I Kap. 13 und II Kap. 1). Versteht man unter rationalitas die Seele selbst, dann ist er eine Substanz und verhält sich wie der Teil einer zusammengesetzten Substanz. Dieser muß sich wiederum von der ganzen Substanz unterscheiden durch die Differenz, die statthat zwischen der einfachen und zusammengesetzten Substanz, wie es häufig dargelegt wurde.

---

[1]) Nur in diesen Dingen müssen gleichzeitig alle selbstverständlichen Voraussetzungen der Differenz eintreten. In den einfachen Dingen sind sie nur logisch von der Differenz verschieden, haben also keine besondere Realität.

Wir kehren nun zurück zu den (allgemeinen) Prämissen, die in der angeführten Schwierigkeit enthalten sind. Daher lehren wir: die Prämisse, die besagt, weil die Differenz irgend ein begrifflich faßbarer Inhalt ist, muß sie entweder das universellste Prädikat sein oder ein Begriff, der unter dieses universellste Prädikat fällt — diese Prämisse bildet ein Problem für sich. Die zweite Prämisse ist diejenige, die besagt, daß jedes allgemeinste Prädikat eine Kategorie im eigentlichen Sinne des Wortes sei, und diese ist unrichtig; denn die Kategorie ist das allgemeinste Prädikat nur inbezug auf die Genera, die die Wesenheit konstituieren; sie ist aber nicht das allgemeinste Prädikat schlechthin (ohne Einschränkung) und ohne daß seine Wesenheit allem, was unter ihren Umfang fällt, den Bestand verleiht. Es haftet vielmehr den Dingen als notwendiges Akzidens an (und kann deshalb kein wesentlicher Bestandteil sein).

Die zweite Prämisse, daß nämlich jeder Begriff, der unter einen allgemeineren fällt, sich von anderen, die ihm als Mitarten innerhalb dieses allgemeineren zur Seite stehen, durch eine Differenz unterscheidet und zwar eine Differenz, die ihm in eigentümlicher Weise zukommt — diese Prämisse ist unrichtig; denn die an einem Inhalt gemeinsam teilnehmenden Begriffe können sich verhalten wie Begriffe, die in einem notwendig anhaftenden Akzidens übereinstimmen, nicht in einem Bestandteile der Wesenheit. Dann unterscheidet sich der eine Begriff von dem anderen nicht durch eine neu hinzutretende Differenz, sondern einfachhin durch sein Wesen selbst.

Nach diesen Auseinandersetzungen ist es einleuchtend, daß durchaus nicht jeder Differenz eine neue Differenz zukommen muß. Ferner muß dir klar sein, daß jene Lehre, die besagt: die Differenzen der Substanz sind selbst Substanz und die Differenzen der Qualität selbst Qualität — nur behaupten will: die Differenzen der Substanz müssen notwendiger Weise Substanz sein und die Differenzen der Qualität notwendiger Weise ebenfalls Qualität. Der Sinn obigen Ausdruckes ist nicht der, daß die Differenzen der Substanz hier in dem Begriff ihrer Wesenheit die Definition der Substanzen einschlössen und daß die Differenzen der Qualität, in ihrer Wesenheit die Definition der Qualität enthielten, weil auch sie Qualitäten seien. Es müßte denn sein, daß wir unter Differenzen der Substanz nicht etwa die Differenz verstehen, die von der Substanz in eindeutiger Weise (und de tota re) aus-

gesagt wird, sondern diejenige Differenz, die in abgeleiteter Bedeutung von der Substanz prädiziert wird, d. h. nicht das rationale, sondern die rationalitas. Dann trifft das ein, was bereits bekannt ist, und so wird die Differenz zu einer Differenz in abgeleiteter Bedeutung, nicht in eindeutigem und eigentlichem Sinne. Die wahre Differenz ist jedoch diejenige, die in eindeutigem Sinne (und de toto genere) ausgesagt wird. Existiert nun die Differenz, die in eindeutigem Sinne ausgesagt wird, in realer Weise, dann ergibt sich noch nicht, daß nun auch die Differenz, die in abgeleiteter Bedeutung gebraucht wird, real existiere. Dies trifft zu (d. h. sie existiert) nicht etwa in jedem, was nur die Natur einer Art hat, sondern nur in dem, was eine substanzielle Art ist, mit Ausschluß der akzidentellen Arten. Jedoch existiert sie auch nicht in jeder substanzellen Art, sondern nur in den zusammengesetzten Arten, die keine einfachen Substanzen sind.

Daher bedeutet diejenige Differenz, die univoce ausgesagt wird, ein Ding, das als so und so bestimmt im allgemeinen Sinne bezeichnet wird. Sodann ist nach eingehender Betrachtung und Überlegung (erst in weiterer Deduktion, noch nicht direkt aus dem Begriffe der Differenz) klar, daß dieses Ding, das als ein solches (als ein so differenziertes) bezeichnet wird, eine Substanz oder eine Qualität ist, z. B., daß das rationale ein Ding ist, dem die rationalitas zukommt. Der Umstand aber, daß es ein Ding ist, dem die rationalitas zukommt, enthält nicht in sich, daß das Ding eine Substanz oder ein Akzidens sei. Es muß vielmehr durch außerhalb der Differenz liegende Determinierungen[1]) erkannt werden, daß dieses Ding (das ens rationale) nur eine Substanz oder ein Körper sein kann.

Achtes Kapitel.

Darlegung der Beziehung zwischen definitio und definitum.

Dagegen könnte man einwenden, daß die Definition nach übereinstimmender Lehre der Philosophen[2]) zusammengesetzt ist aus Genus und Differenz (vgl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 56).

---

[1]) Wörtlich: „es sei denn, daß man von außen weiß".
[2]) Wörtlich: „der Genossen der Kunst" peritorum in arte.

Jeder einzelne Inhalt dieser beiden Begriffe ist verschieden von dem anderen. Ihre Summe bildet die Definition.[1]) Die Definition ist nun aber nichts anderes als die Wesenheit[2]) des Definierten. Daher verhalten sich die Begriffe, die durch das Genus und die Differenz bezeichnet werden, zur Natur der Art wie die Definition zum definierten Gegenstande. Das Genus und die Differenz sind nun die beiden Teile der Definition, und in gleicher Weise müssen daher ihre Inhalte die beiden Teile des definierten Gegenstandes sein. Wenn sich die Sachlage nun so verhält, dann kann die Natur des Genus nicht von der Natur der Art ausgesagt werden; denn das Genus ist ein Teil der Art. Gegen diesen Einwand erwidern wir: Definieren wir ein Ding und sagen wir z. B., der Mensch ist ein animal rationale, so wollen wir mit diesem Ausdrucke nicht bezeichnen, daß der Mensch die Summe ist aus animal und rationale, sondern wir wollen nur sagen, daß er das animal ist, welches als ein solches animal zugleich rationale ist.[3]) Das animal ist in sich selbst gleichsam ein Inhalt, dessen Existenz nicht in der Weise aktualisiert wird, wie wir früher erwähnt haben (nicht als Realidee und unkörperliche Substanz). Nehmen wir nun an, jenes animal sei ein rationale. Dann ist also dieses Individuum, von dem wir aussagen, daß es ein ens habens animam cognoscitivam[4]) sei im allgemeinen Sinne, — mit allgemein bezeichnen wir etwas, das nicht determiniert ist, d. h. also, daß dieses Ding, ein ens sensitivum ist — dadurch determiniert worden, daß es selbst ein sensitivum rationale ist. Diese Aktualisierung vollzieht sich an dem Individuum auf Grund dessen, daß es eine anima sensitiva habens cognitionem besitzt. Der Körper, der die sensitiv erkennende Seele besitzt, ist nicht für sich etwas Reales, und der Umstand, daß er eine vernünftig denkende Seele besitzt, ist nicht wiederum ein etwas Reales für sich, das zum Ersten hinzugefügt würde und außerhalb des Wesens des ersten läge. Vielmehr ist dieses selbe Individuum, das animal ist, zugleich der Körper, der die sensitiv erkennende Seele besitzt. Ferner, der

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1037 b 29: *οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί.* Porphyrius, Isagoge Kap. 2.

[2]) Vgl. Arist., Anal. poster. 91 a 1: *ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ.*

[3]) Cod. a und c 2: „Dieses ist also numerisch dasselbe wie das rationale."

[4]) Hier ist damit nur die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet.

Umstand, daß seine sensitive Seele eine erkennende ist, ist etwas Undeterminiertes. In der realen Existenz kann jedoch das Ding aktuell nicht undeterminiert sein, wie du weißt. In der realen Existenz muß es vielmehr determiniert werden. Die Undeterminiertheit besteht vielmehr nur im Verstande, da der Verstand sich die unbestimmte Vorstellung bildet von dem Wesen der sensitiv erkennenden Seele, so daß er diese durch Differenzen unterscheiden kann.

Der Ausdruck „erkennend" wird gebraucht für die äußere Sinneswahrnehmung, die Phantasievorstellung und das vernünftige Denken. Nimmt man daher den Begriff des sinnlichen Erkennens in die Definition des animal, so ist dieser nicht im eigentlichen Sinne eine Differenz. Er ist vielmehr nur ein Hinweis auf die eigentliche Differenz. Die eigentliche Differenz des animal besteht nämlich darin, daß es eine anima sensitiva und sinnliches Erkennen besitzt und sich willkürlich bewegt. Die eigentümliche Wesenheit[1]) des animal besteht nicht etwa darin, daß es eine sinnliche Wahrnehmung besitzt, ebensowenig darin, daß es Phantasietätigkeit oder willkürliche Bewegung hat. Das erste Prinzip für alle diese Bestimmungen ist vielmehr jenes (d. h. die eigentliche Differenz). Alle diese Bestimmungen sind die Fähigkeiten des animal. Es steht zu den einen nicht in vorzüglicherem Sinne in Beziehung als zu den anderen. Für diesen Begriff selbst gibt es jedoch keine eigentliche Bezeichnung, und die drei anderen Bestimmungen (das sinnliche Erkennen, die anima sensitiva und die willkürliche Bewegung) sind Begriffe, die auf diesen ersten folgen (und sich aus ihm ergeben). Daher sind wir gezwungen, einen Namen in Beziehung auf jene ihm folgenden Begriffe aufzustellen (die des sensitivum und des se movens). Infolgedessen findet sich das sensitivum und das se movens in der Definition von animal zusammen. Der Ausdruck sensitivum wird in dem Sinne gebraucht, daß er sowohl die äußere wie auch die innere Sinneswahrnehmung zugleich bezeichnet, oder in dem anderen Sinne, in dem er nur die äußere Sinneswahrnehmung bedeutet. Er bezeichnet aber auch zugleich alle jene Begriffe (die sich aus dem Begriff des sensitivum ergeben) nicht in der Weise, daß er jene Begriffe logisch in sich enthielte, sondern nur insofern jene Begriffe mit ihm notwendig verbunden

[1]) Wörtlich: Individualität.

sind (in demselben Lebewesen, indem alle drei aus einer Wurzel, der anima sensitiva stammen). Die Darlegung dieser und verwandter Dinge wurde bereits ausgeführt (Logik I. Teil, I 13—15).

Daher ist also die sensibilitas nicht im eigentlichen Sinne eine Differenz des animal; sondern sie ist eine von den Folgeerscheinungen seiner Differenz und eins von den notwendig dem animal anhaftenden Propria. Die eigentliche Differenz des animal ist die Existenz der Seele, die Prinzip für alles dieses (die sinnliche Wahrnehmung und die willkürliche Eigenbewegung) im Tiere ist. Ebenso verhält sich das rationale zum Menschen. Der Mangel an philosophischen Termini und unsere geringe Kenntnis der spezifischen Differenzen zwingt uns jedoch entweder zu dem einen oder zu dem anderen Ausdrucke, so daß wir dadurch von der richtigen Bezeichnungsweise der Differenz abkommen und statt derselben eine notwendig anhaftende Bestimmung wählen. Vielfach wählen wir für unsere Bezeichnungen ein Wort, das abgeleitet ist aus der Bezeichnung für ein notwendig anhaftendes Akzidens.

Unter sensitivum verstehen wir dasjenige, das jenes Prinzip besitzt, von dem die äußere Sinneswahrnehmung und andere Tätigkeiten ausgehen. Manchmal ist nun die Differenz selbst uns unbekannt; wir kennen nur das notwendige Akzidens. Unsere Ausführung in diesen Problemen erstreckt sich jedoch nicht auf das, was wir wissen oder tun oder auf die Art und Weise, wie wir uns mit den Dingen abgeben, sondern auf die Art und Weise ihrer (objektiven) Existenz in sich selbst (in der Außenwelt) (vgl. dazu Kap. 6 über die Art, Ende). Besäße ferner das animal eine nur mit sinnlicher Wahrnehmung ausgestattete anima sensitiva, dann wäre der Umstand, daß das animal ein Körper ist, der die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung besitzt, nicht ein Genus ausschließlich in dem Sinne der körperlichen und sensitiven Natur unter der Voraussetzung, daß diese Natur allein dem Gegenstande zukommen soll, sondern in dem Sinne, den wir erwähnt haben.[1]

Die Vereinigung der Differenz mit dem Genus findet nur auf Grund dessen statt, daß die Differenz ein Wirkliches ist, das das Genus der Potenz nach (als selbstverständliche Voraus-

[1] In der Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ist das Prinzip derselben, die anima sensitiva, einbegriffen.

setzung) in sich enthält. Die Differenz haftet dem Genus nicht äußerlich an, der Potenz nach oder nach Art der Vereinigung der Materie mit der Wesensform oder des Teiles mit einem anderen Teile in dem zussammengesetzten Dinge; denn dies ist eine Art der Vereinigung, die ein reales Ding mit einem anderen außer ihm existierenden realen Dinge verbindet, so daß das eine dem anderen als notwendiges oder als zufälliges Akzidens anhaftet. Daher verhalten sich die Dinge, in denen eine Vereinigung von Teilen stattfindet, in verschiedener Weise. Die Dinge können sich vereinigen erstens wie die Materie und Wesensform. Dann ist die Materie ein Ding, das für sich selbst betrachtet keine reale Existenz in irgend einer Weise besitzt. Sie wird aktuell nur durch die Wesensform in der Weise, daß die Wesensform ein Wirkliches ist, das sich außerhalb der ersten Materie befindet. Das eine von beiden ist nicht identisch mit dem anderen. Die Summe beider ist ebensowenig eines von beiden. Die zweite Art der Vereinigung von Dingen kann so vor sich gehen, daß jedes einzelne der Dinge in sich selbstständig ist und unabhängig in seinem Bestande dem anderen gegenüber; jedoch vereinigt es sich mit dem anderen und aus ihrer Vereinigung entsteht ein Ding, das als einheitliches entstanden ist entweder durch Zusammensetzung oder durch Veränderung des einen in das andere, oder durch Mischung. Eine andere (dritte) Art der Vereinigung von Dingen kommt dadurch zustande, daß der eine der zusammensetzenden Teile nur dadurch aktuell besteht, daß ein anderer zu ihm hinzugefügt wird. Der andere Teil besteht jedoch zu gleicher Zeit aktuell. Der erste Teil also, der nicht in Wirklichkeit bestanden hat, erhält seinen Bestand durch denjenigen, der aktuell existiert und besteht. Aus der Vereinigung dieser beiden Teile entsteht eine einheitliche Summe, die sich verhält wie Körper und weiße Farbe (also wie Substanz und Akzidens).

Alle diese Arten der Vereinigung von Dingen verhalten sich nicht so, daß die aus ihnen entstandenen, vereinigten Dinge sich so zueinander verhalten, daß das eine identisch mit dem anderen wäre oder die Summe dasselbe wie ihre Teile; noch wird das eine ausgesagt von dem anderen in eindeutiger Weise (und de toto). Eine andere (vierte) Art der Zusammensetzung von Dingen kommt in der Weise zustande, daß die Potenz des einen von beiden (Genus) darin besteht, daß es zu jenem anderen

Dinge wird (der Art), nicht so, daß es dem ersten hinzugefügt würde. In dieser Weise[1]) faßt der Verstand manchmal einen Begriff, der, in sich selbst betrachtet, viele Dinge sein kann, so daß ein jedes dieser Dinge diesen Begriff in der realen Existenz darstellt (das Genus). Dann wird zu diesem Begriffe ein anderer (die Differenz) hinzugefügt, der die Existenz des ersten individualisiert,[2]) indem jener universelle Begriff in dem ersten (dem Genus) enthalten ist.[3]) Er wird nur dadurch ein anderer, daß die Individualität[4]) (die Determination) hinzutritt oder die Undeterminiertheit und zwar nicht in der realen Existenz.[5]) So verhält sich z. B. die Ausdehnung. Sie ist ein Begriff, der zugleich Linie, Fläche und Tiefendimension (Körper) sein kann, nicht in der Weise, daß sich mit ihm ein anderes Ding verbände, so daß dann die Verbindung beider (des undeterminierten und des determinierten Begriffes) Linie, Fläche und Tiefendimension würde. Diese Vereinigung geht vielmehr in der Weise vor sich, daß die Linie selbst jener Begriff (die Ausdehnung) ist oder die Fläche selbst jener (generische) Begriff. Dieses verhält sich in der Weise, weil der Begriff der Ausdehnung etwas ist, das z. B. die Gleichheit[6]) (quantitativer Größen als Eigenschaft in sich) aufnehmen kann, ohne daß die Bestimmung hinzugefügt wird, daß (jene Ausdehnung) nur dieser bestimmte Begriff (Linie oder Fläche) werde; denn in dieser Weise determinierte Begriffe sind nicht Genera wie du weißt,[7]) sondern

---

[1]) Das Folgende ist zitiert von dem Kommentator der Ringsteine Fârâbîs (Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, S. 366).

[2]) Durch die Hinzufügung der Differenz wird das Genus in seiner Existenz determiniert. Vgl. Ringsteine Fârâbîs, Nr. 6.

[3]) oder: „indem jener Begriff (das Genus) in diesem (der Differenz) enthalten ist“. Nach den vorausgehenden Ausführungen betrachtet Avicenna die Differenz als in potentia das Genus „enthaltend“, d. h. als das Genus voraussetzend.

[4]) Individualität bezeichnet die Determination des Genus durch die Differenz.

[5]) oder: „Der Begriff wird ein anderer infolge der Determiniertheit oder Indeterminiertheit, nicht etwa in der realen Existenz“. Die Begriffe Genus und Differenz bilden eine Zweiheit nur dadurch, daß der eine determiniert, der andere undeterminiert ist, nicht etwa dadurch, daß sie zwei physisch verschiedene Dinge wären.

[6]) Eventuell: „Die Indifferenz“ für das eine oder andere.

[7]) Logik I. Teil I, 9.

sie sind ohne Zweifel[1]) etwas anderes, so daß es möglich ist, daß dieses Ding, das Aufnahmefähigkeit besitzt für die Gleichheit quantitativer Größen, so wie es ist, jedes Ding sein kann, nachdem seine Existenz vermöge seines Wesens (nicht auf Grund eines fremden Prinzipes) diese bestimmte Seinsart angenommen hat, d. h. das Ding (Genus) kann prädiziert werden von diesem bestimmten Individuum auf Grund seines Wesens, nämlich daß es dieses bestimmte ist, sei es nun, daß dasselbe sich in einer oder zwei oder drei Dimensionen befindet. Dabei ist also dieser (generische) Begriff (der Ausdehnung), sowie er real existiert, nur eine von allen diesen (drei) Möglichkeiten. Der Verstand ist jedoch so geartet,[2]) daß er eine Existenzart allein denken kann. Fügt er sodann zu dieser Existenz noch verschiedene Bestimmungen[3]) hinzu, so fügt er dieselben nicht hinzu, insofern sie reale Dinge (rationes) der Außenwelt sind, die an dem Dinge (dem Genus) haften,[4]) das Aufnahmefähigkeit hat für die Gleichheit der Quantitäten, so daß also jenes, in sich selbst betrachtet, aufnahmefähig wäre für die Gleichheit, und dieses (das Hinzugefügte) ein anderes Ding darstellte, das zum Ersten (dem Genus) hinzukäme, sich aber außerhalb seines Wesens befände. Vielmehr ist jener Vorgang ein Aktuellwerden auf Grund der Aufnahmefähigkeit (Potenzialität) eines Subjektes (des Genus) für die Gleichheit,[5]) so daß es also in einer einzigen Ausdehnung existiert oder in mehr als einer. Daher ist also das für die Gleichheit (d. h. für verschiedene Dimensionen) aufnahmefähige Prinzip, das entweder nur in einer einzigen Ausdehnung oder in mehr als einer in diesem individuellen Dinge existiert, durchaus identisch mit dem aufnehmenden Prinzipe selbst (das Genus), so daß du also sagen kannst: jenes Prinzip, das aufnahmefähig ist für die Gleichheit, ist zugleich dieses individuelle Ding, das in einer Dimension existiert und umgekehrt. Dies Verhältnis ist aber nicht das gleiche in den früher erwähnten Beispielen (der Vereinigung von Dingen). Existiert in diesen letzteren eine Vielheit, wie es nicht zweifelhaft ist,

---

[1]) Wörtlich: „ohne Bedingung".

[2]) Arist. πέφυκε.

[3]) Wörtlich: „eine Hinzufügung".

[4]) Genus und Differenz sind nicht realiter und physisch verschieden.

[5]) d. h. für Dimensionen die in Proportion stehen, also gleich oder ungleich sein können.

so ist dieses keine Vielheit, die sich aus den (physischen) Teilen zusammensetzt, sondern eine Vielheit, die dadurch zustande kommt, daß ein undeterminiertes und ein determinierendes Ding zusammentreten. Denn das Ding, das in sich selbst determiniert und aktualisiert ist (das Individuum), kann betrachtet werden insofern es im Verstande undeterminiert ist, und dann tritt dort (im begrifflichen Denken) eine Verschiedenheit (von logischen Bestandteilen des Dinges) auf. Wird das Ding jedoch determiniert und aktualisiert, so ist dieses (so entstandene) kein anderes Ding als das erste selbst, es sei denn in der erwähnten logischen Betrachtungsweise, die dem Verstande allein eignet (ohne daß sie in der Wirklichkeit existiert). Denn das Aktuellwerden (des Genus zur Spezies und zum Individuum) geschieht nicht durch etwas, das (physisch) verschieden ist von dem Genus; sondern es ist nichts anderes als das Realwerden des Genus selbst.

In gleicher Weise mußt du denken über die Einheit, die aus Genus und Differenz entsteht; denn freilich bergen diese eine Verschiedenheit in sich, und einige Arten bedeuten in ihrer Natur eine Zusammensetzung (von verschiedenen Elementen). Zugleich stammen ihre Differenzen von ihren Wesensformen und ihre Gattungen aus den Materien, den Substraten der Wesensformen,[1]) selbst wenn weder ihre Gattungen noch ihre Differenzen identisch sind mit ihren Stoffen und Wesensformen, insofern sie (physische) Stoffe und Wesensformen sind. Andere Arten enthalten in ihren Naturen keine Zusammensetzung von verschiedenen Elementen, vielmehr verhält es sich so, daß, wenn eine Zusammensetzung in ihnen dennoch vorhanden ist, diese nur in der von uns erwähnten (rein logischen) Weise stattfindet.

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. theol. I, 85, 5 ad 3: Invenitur duplex compositio in re materiali: prima quidem formae ad materiam; et hui respondet compositio intellectus, qua totum universale (das Genus) de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero a forma. Arist., Metaph.: *καὶ ταῦτα λέγεται ἓν πάντα, ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι, ὅτι πάντα ζῷα* (generisch eins) *καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον, ὥσπερ ἡ ὕλη μία.* 1024 b 3: *τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς* (*ὑποκείμενον* = Substrat und Materie). *ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν … τὸ δ' ὡς ὕλη οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.*

Wenn dieses sich nun so verhält, dann ist eines der zwei zusammentretenden Dinge von den anderen in jeder einzelnen Art nur dadurch verschieden, daß dasselbe manchmal betrachtet wird, ohne[1]) seine Determination (also als Genus), sondern nur, insofern es der Potenz nach aktualisiert ist, ein anderes Mal, insofern es aktuell determiniert ist. Diese Potenzialität haftet dem Dinge aber nicht an zufolge seiner realen Existenz in der Außenwelt, sondern nur in der logischen Betrachtung; denn in der realen Existenz besitzt das Ding (Genus) keine Aktualität einer generischen Natur, die erst der Potenz nach eine aktuelle Art wäre, abgesehen davon, ob die Art in ihren Naturen eine Zusammensetzung besäße oder nicht.

Daher ist also das Genus und die Differenz auch in der Definition enthalten, insofern jedes einzelne der beiden Momente ein Teil der Definition als solcher ist; denn der Teil (das Genus oder die Differenz) wird nicht ausgesagt von der Definition, noch auch die Definition von ihm. Man sagt nämlich nicht, die Definition sei ausschließlich ein Genus, noch auch eine Differenz, noch auch umgekehrt. So sagt man z. B. betreffs der Definition des animal nicht, sie sei ein Körper, noch auch, sie sei ein sensitivum, noch auch umgekehrt. Insofern aber die Gattungen und Differenzen Naturen sind, die aus einer bestimmten Natur (die Prinzip der Differenz ist) sich ergeben, wie du eben gesehen hast, werden sie von dem definierten Gegenstande ausgesagt. Wir sagen sogar: die Definition bedeutet nach ihrem eigentlichen Sinne eine einheitliche Natur. So sagst du z. B.: animal rationale. Durch diesen Ausdruck wird der Begriff eines einheitlichen Gegenstandes im Denken aktuell, der durch sich selbst das animal bedeutet und zwar das animal, das so wie es wirklich ist, zugleich rationale ist. Betrachtest du nun dieses einfache Ding, so entsteht keine Vielheit im Geiste. Wenn du jedoch die Definition betrachtest, so findest du, daß sie zusammengesetzt ist aus vielen dieser Begriffe. Du betrachtest sie dann, insofern sich jeder einzelne dieser Begriffe in der genannten Weise verhält und ein Begriff für sich ist, verschieden von dem anderen. Dann findest du in derselben eine Vielheit nach Art der (logischen) Betrachtung des Geistes. Verstehst du nun unter Definition den Begriff, der im denkenden Geiste existiert in der ersten Betrachtungsweise — es ist das

---

[1]) Wörtlich: „es wird genommen (abstrahiert) von der Determination“.

einheitliche Ding, das das animal darstellt und dieses animal selbst ist (ohne eine weitere physische Verschiedenheit zu erhalten) das rationale — dann ist die Definition so wie sie ist, der definierte und begrifflich gefaßte Gegenstand.[1]) Verstehst du aber unter Definition den Begriff, der im denkenden Geiste existiert nach der zweiten Betrachtungsweise und der sich in Teile zerlegt, dann ist die Definition in sich selbst nicht gleichbedeutend mit dem Inhalte (ratio) des definierten Gegenstandes. Sie ist vielmehr etwas, das zu ihm hinleitet und die Kenntnis des Gegenstandes uns erwerben hilft. Darauf folgt sodann (als Ziel) die andere (die erste) Betrachtungsweise, in der man behauptet, daß die Definition selbst gleich sei dem definierten Gegenstande.

Das rationale und das animal werden von uns nicht als zwei Teile der Definition bezeichnet, sondern als zwei Prädikate des Dinges, insofern es dieses reale Ding ist, nicht insofern sie zwei Dinge, entstanden aus irgend einer Wesenheit, darstellen, die von einander verschieden sind und sich ebenso von dem aus ihnen Zusammengesetzten unterscheiden. In unserem Beispiel verstehen wir vielmehr das Ding, das in sich selbst animal ist, und dieses selbige animal ist in seiner tierischen Natur vervollkommnet und aktualisiert durch das rationale. Die andere Betrachtungsweise, die eine Verschiedenheit zwischen Definition und definiertem Gegenstande behauptet, macht es unmöglich, daß Genus und Differenz zwei Prädikate seien, die von der Definition ausgesagt werden. Nach ihr sind sie vielmehr zwei Teile derselben. Deshalb ist auch das Genus keine Definition, noch auch die Definition ein Genus. Ebensowenig ist die Differenz eines von beiden, noch auch ist der ganze Begriff animal zusammengesetzt mit dem rationale, noch auch ist der Begriff des animal nicht zusammengesetzt und ebensowenig ist der Begriff des rationale nicht zusammengesetzt. Eben deshalb versteht man unter dem Begriffe der Summe von animal und rationale nicht dasselbe, was man unter einem der beiden Teile versteht, noch auch wird der eine Teil von der Summe ausgesagt. Daher ist auch die Summe von animal und rationale nicht ein animal und ein rationale; denn die Summe von zwei

---

[1]) Begriff und Gegenstand sind kongruent. Das Erkennen ist also ein wahres.

Teilen ist verschieden von beiden. Sie ist vielmehr ein drittes; denn jedes einzelne der zusammensetzenden Momente ist ein Teil der Summe, und der Teil ist nicht gleich dem Ganzen, noch das Ganze gleich dem Teile.

Neuntes Kapitel.

Die Definition.

Das, was uns jetzt obliegt, besteht darin, daß wir klarlegen, wie die Dinge definiert werden und wie sich die Definition zu den Dingen verhält, und ferner, welcher Unterschied besteht zwischen der Wesenheit eines Dinges und der Wesensform. Daher lehren wir: wie der Begriff des Seienden und der des Einen zu den universellen gehören, die einen größeren Umfang haben als die Kategorien, sich aber zu ihnen verhalten nach Art des Früher und Später (in der logischen Ordnung also analogice, nicht aequivoce noch univoce von ihnen prädiziert werden), ebenso verhält sich auch der Begriff, daß die Dinge Wesensformen und Definitionen haben.[1] Daher findet sich dieser Umstand (Wesensform und Definition zu haben), nicht in allen Dingen in der gleichen Weise (ebensowenig wie sich der Begriff des Seins und der der Einheit in allen Dingen in der gleichen Weise befindet). Die Substanz ist dasjenige Objekt, das die Definition in erster Linie[2]) nach seinem realen Wesen bezeichnet. Die anderen Dinge werden durch die Definition insofern wiedergegeben, als ihre Wesenheit verbunden ist mit der Substanz oder mit der substanziellen Wesensform[3]) in der Weise, wie wir es bereits definiert haben. Was nun die Wesensformen der Naturdinge angeht, so hast du bereits erfahren, in welcher Weise sie existieren und welche Dimensionen und Gestalten sie haben. Alle diese Verhältnisse habe ich bereits dargelegt. Daher sind also diese anderen Dinge, die Akzidenzien, in gewisser Weise

---

[1]) Diese Bestimmung kommt allen Kategorien zu, ist also ein transcendentale.

[2]) Von ihr wird auch in erster Linie das Sein und die Einheit ausgesagt.

[3]) Von ihnen wird auch das Sein und das Eine in sekundärer Weise ausgesagt, weil sie entia entis sind.

nicht definierbar, es sei denn durch die Substanz. Folglich müssen dieselben entweder die Akzidenzien sein (oder die zusammengesetzten Substanzen); denn in den Akzidenzien findet sich bei ihrer Definition eine Hinzufügung zu ihrem eigentlichen Wesen. Die Wesenheit der Akzidenzien, selbst wenn sie Dinge sind, in denen die Substanz durchaus nicht vorhanden ist nach Art eines Teiles, enthält dennoch den Begriff der Substanz in ihrer Definition. Der Grund dafür ist: dasjenige, dessen Teil eine Substanz ist, muß auch selbst eine Substanz sein. Die Definition der Akzidenzien enthält in sich insofern den Begriff der Substanz, als sie einen Teil der Definition bildet, da ja die Akzidenzien notwendiger Weise durch die Substanz definiert werden. Was nun die zusammengesetzten Gegenstände angeht (die aus einer Substanz und Akzidenzien bestehen und die auch durch die Substanz definiert werden müssen), so findet in ihnen die Wiederholung numerisch eines und desselben Dinges statt. Denn weil sich in ihnen eine Substanz befindet, so muß diese auch einen Teil der Definition bilden. Weil nun in demselben Dinge auch ein Akzidens vorhanden ist, das durch die Substanz definiert wird, so muß aus diesem Grunde die Substanz in die Definition des Akzidens zum zweiten Male eintreten, und daher ist also die Summe der Definition zusammengesetzt aus der Definition der Substanz und der des Akzidens, wie es nicht anders sein kann, und daher ergibt sich eine Doppelsetzung und sogar eine Vielheit.

Analysiert man die Definition dieses Akzidens und führt man es zurück auf die Teile, die in ihm enthalten sind, so wird die Sachlage klar. In der Definition dieses zusammengesetzten Gegenstandes (der Substanz mit dem Akzidens) ist also die Substanz zweimal enthalten. In dem Wesen des zusammengesetzten Dinges (so wie es in der Außenwelt existiert) ist sie aber nur einmal. Daher tritt in dieser Definition ein Überflüssiges auf, das mehr enthält als der Begriff des definierten Gegenstandes in sich selbst. Die wahren, eigentlichen Definitionen dürfen jedoch in sich keine überflüssigen Bestimmungen enthalten. So verhält sich z. B. folgendes: Wenn Du die krumme Nase[1])

[1]) Das angeführte ist das Schulbeispiel des Aristoteles und der Scholastik. Vgl. Metaph. 1025 b 30: *τῶν δ' ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν οὕτως ὑπάρχει ὡς τὸ σιμόν, τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης· ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς,*

definierst, so mußt du in der Definition die Nase ausdrücken und ebenso die Gebogenheit derselben, und dann hast du in der Definition die des Krummnasigen gegeben. Die gebogene Nase ist jedoch eine krumme Nase. Nun aber darfst Du das „Gebogene“ nicht für sich allein nehmen; denn wenn das Gebogene für sich allein schon das Krummnasige bedeutete, dann wäre der gebogene Schenkel auch „krummnasig“. Notwendigerweise mußt du vielmehr den Begriff der Nase in die Definition des Krummnasigen hineinnehmen. Wenn du nun den Begriff der Nase in die Definition des Krummnasigen aufgenommen hast, dann hast du die Nase zweimal in die Definition aufgenommen. Solcher Art Definitionen sind nun in zweifacher Weise zu beurteilen. Entweder sind sie keine wirklichen Definitionen; dann können nur die einfachen Substanzen definiert werden — oder man kann sagen: solcher Art Definitionen sind Definitionen in einer anderen Bedeutung des Wortes. Man darf von einer Definition nicht verlangen, daß sie nur die Bedeutung des Wortes erklärt, sodaß wir solche Erklärungen (der Worte) als reale Definitionen der Dinge hinnehmen; denn die Definition soll etwas sein, das auf das reale Wesen des Dinges hinweist und dasselbe bedeutet. Du hast dies bereits kennen gelernt. Wenn jeder Ausdruck wiedergegeben werden könnte durch einen festgesetzten Terminus wie durch eine Definition, dann wären alle Bücher des Ǵâḥiẓ[1]) Definitionen. Wenn nun die Dinge so liegen, dann ist es klar, daß die Definitionen der eben genannten zusammengesetzten Gegenstände (die aus Akzidenzien und Substanzen bestehen) Definitionen sind in einer anderen Bedeutung des Wortes.

ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. Ebenso 1030 b 30: ... *διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστι πάθος καθ' αὑτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη. ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται.* ib. 1035 a 26 wird als ein anderes Beispiel *ὁ χαλκοῦς κύκλος* erwähnt. Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 53, 2 ad 3: Accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subiectum, quae incipit ab accidente et terminatur ad subiectum. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto et terminatur ad accidens. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus.

[1]) Brockelm. Gesch. d. a. Litter. I, 152. Cod. c Gl.: „d. h. der Sprache“.

Der Unterschied zwischen der Wesenheit und der Wesensform.

Jedes einfache Ding wird durch seine Wesenheit ganz ausgedrückt;[1]) denn in ihm existiert kein Wirkliches, das ein aufnehmendes Prinzip wäre für die Wesenheit (sondern es existiert nur die Wesenheit als solche). Wäre in diesen einfachen Substanzen etwas, das ihre Wesenheit aufnähme, dann wäre die Wesenheit jenes Dinges nicht die Wesenheit des Aufgenommenen. — Auch dieses letztere käme dem Dinge aktuell zu;[2]) — denn dieses Aufgenommene ist die Wesensform des Aufnehmenden. Die Wesensform dieses Aufnehmenden bildet aber nicht dasjenige, dem die Definition des Dinges „gegenübersteht".[3]) Ferner sind die zusammengesetzten Gegenstände durch die Wesensform allein nicht das, was sie sind; denn die Definition der zusammengesetzten Gegenstände besteht nicht in der Wesensform allein. Die Definition eines Dinges muß vielmehr die ganze Fülle dessen bedeuten, wodurch sein Wesen Bestand hat, und daher muß also die Definition auch in gewisser Weise den Begriff der Materie in sich enthalten. Durch diese Auseinandersetzung erkennst du, welcher Unterschied besteht zwischen der Wesenheit der zusammengesetzten Dinge und der Wesensform. Die Wesensform ist immer ein Teil des Wesens in den zusammengesetzten Dingen. Jede einfache Substanz aber ist selbst zugleich ihre eigene Wesensform; denn in ihr findet keine Zusammensetzung statt. (Dies gilt von den reinen Geistern.)

Was nun aber die zusammengesetzten Substanzen angeht, so sind sie nicht ihre eigene Wesensform, noch auch ist ihre Wesenheit sie selbst (d. h. die ganze Fülle ihres Seins). Was nun die Wesensform angeht, so ist es offenbar, daß sie (nur) ein Teil dieser Substanzen ist. Die Wesenheit aber ist dasjenige, wodurch das Ding das ist, was es ist. Jene Substanzen sind nun aber das, was sie sind, dadurch, daß die Wesensform sich mit der Materie verbindet. Dieses (die Zusammensetzung beider) aber enthält mehr, als der Begriff der Wesensform (allein). Das zusammengesetzte Ding ist also nicht dieser Begriff (die Wesens-

---

[1]) Wörtlich: „seine Wesenheit ist es selbst".

[2]) Der Gegenstand besteht aus zwei Teilen. Seine Wesenheit ist also nicht das Aufnehmende allein, sondern die Vereinigung dieses mit dem Aufgenommenen, der Form.

[3]) Die Definition ist dem Dinge parallel, gibt seinen Inhalt ganz wieder.

form) selbst, sondern die Summe der Wesensform und der Materie; denn diese Summe ist ihrem ganzen Inhalte nach dasjenige, was das zusammengesetzte Ding bedeutet. Die Wesenheit ist diese Zusammensetzung. Die Wesensform ist daher ein Teil, dem die Zusammensetzung hinzugefügt wird (d. h. mit dem die Tätigkeit des Zusammensetzens vorgenommen wird). Die Wesenheit aber ist diese Zusammensetzung selbst, die die Wesensform und die Materie verbindet. Die Einheit, die aus diesen beiden Prinzipien entsteht, haftet dieser einen Substanz an[1]) (die definiert werden soll).

Daher besitzt also das Genus, insofern es Genus ist, eine besondere Wesenheit, ebenso die Art, insofern sie Art ist und das Individuum, das Singuläre, insofern es ein Individuum ist. Seine Wesenheit ist zusammengesetzt aus den notwendigen Akzidenzien, wodurch sie ihren Bestand hat. Daher verhält sich die Wesenheit, wenn man sie von dem Inhalte der Gattung und der Art und von dem des Individuums, des Singulären, aussagt, wie ein universeller Begriff, der nicht univoce (also entweder analogice oder aequivoce) prädiziert wird. Diese Wesenheit ist nicht trennbar von dem, was durch sie konstituiert wird; sonst könnte es nicht seine Wesenheit bilden. Das Individuum jedoch kann man in keiner Weise definieren,[2]) selbst wenn man auch die zusammengesetzte Substanz in irgendeiner Definition wiedergeben kann. Der Grund dafür ist der, daß die Definition ein Zusammengesetztes ist, das aus Ausdrücken besteht, die notwendigerweise eine Eigenschaft bezeichnen und in denen kein individueller

---

[1]) Wie die Einheit, so haftet ihr auch das Sein an. Wenn nun das habere definitionem ebenso transcendent und universell ist, wie die Einheit und das Sein (s. Anf. d. Kap.) so muß die Definition sich auf diese Einheit erstrecken in demselben Sinne wie auf ihr Sein.

[2]) Dies ist eine selbstverständliche Grundlehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Erkannt werden kann nur das Abstrakte, das Geistige. Das materielle Einzelding ist nur durch die Sinne erreichbar; definiert und erkannt werden kann es nicht. Vgl. Thomas, Sum. th. I 29, 1 ad 3: Die Objektion lautet: Nullum singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur. Antwort: Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest, et sic Philosophus in libr. Praedicamentorum (Kateg. 1 a 20—b 9) definit substantiam primam. Vgl. Arist., Metaph. 1039 b 28: *διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὐθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστι, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή.* Idem 1035 a 5.

Hinweis auf ein singuläres Ding enthalten ist. Würde man durch einen individuellen Hinweis ein Ding bezeichnen, dann wäre dies nur eine Benennung oder ein anderer Hinweis durch eine Bewegung (der zeigenden Hand) oder eine Determinierung u. s. w. In diesen Bezeichnungen des Individuellen ist keine Definition des Unbekannten durch eine (universelle) Eigenschaft enthalten. Wenn nun jeder Terminus, der in der einzelnen Definition auftritt, eine Eigenschaft bezeichnet, und wenn die Eigenschaft (weil universell) von einer Vielheit von Dingen ausgesagt werden und in ihnen vorhanden sein kann, und wenn zugleich die Zusammensetzung der Definition aus vielen Eigenschaften diesen nicht die Bestimmung raubt, daß sie universelle Natur besitzen, dann muß sich folgendes ergeben. Wenn A ein universeller Begriff ist, und wenn zu ihm B hinzugefügt wird, der ebenfalls ein universeller Begriff ist, dann kann in der Zusammensetzung beider (der Definition) eine bestimmte Determinierung auftreten. Wenn dies jedoch eine Determination eines Universellen durch ein anderes Universelles ist, dann bleibt nach der Definition (und trotz der Determinierung) das Ding, das A und B zugleich ist, ein universelles, und in der Determination kann sich eine Allgemeinheit, eine Universalität,[1]) einstellen. So verhält sich z. B. „dieser“[2]) Sokrates. Definierst du den Sokrates, so sagst du, daß er der Philosoph sei, jedoch bezeichnet dieser Ausdruck eine Vielheit von Individuen. Wenn du nun sagst, er sei der gottesgläubige Philosoph, so bezeichnet dies ebenfalls eine Vielheit; wenn du weiter sagst: „er ist jener gottesfürchtige Philosoph, der in frevelhafter Weise getötet wurde“, so bezeichnet dieses immer noch eine Vielheit. Wenn du nun sagst, wo jener lebte, so kann auch dieses noch auf eine Vielheit von Individuen anwendbar sein. Wenn nun jener eine Person ist, die definiert wird, so wie eine Person definiert werden muß, und wenn nun diese Person durch einen individuellen Hinweis oder durch den Namen „definiert“ wird, dann ergibt sich die Bestimmung eines Individuums durch den Hinweis oder den Namen. Dann hört die Definition auf, eine Begriffsbestimmung zu sein. Fügt man aber noch hinzu: er ist derjenige, der in

---

[1]) Wörtlich: „eine Gemeinschaft“, d. h. eine Übereinstimmung vieler Dinge in einem Begriffe.

[2]) Aristoteles *τόδε τι.*

„dieser" Stadt an „diesem" Tage getötet wurde, so ist diese Bestimmung trotzdem sie durch die Häufung (von Merkmalen) individuell ist (und auf eine individuelle Person hinweist) universell, und kann von vielen Individuen ausgesagt werden, es sei denn, daß sie sich stützt und fundiert auf ein Individuum. Wenn nun dieses Fundament der Aussage irgend ein Individuum aus der Menge der Individua irgend einer Art ist, dann kann die Erkenntnis nur durch die Vermittelung der äußeren Sinneswahrnehmung zu ihm hingelangen. Der Verstand kann sich nicht auf dieses Objekt mit seiner Tätigkeit erstrecken,[1]) es sei denn durch Vermittelung der äußeren Sinneswahrnehmung. Ist nun das Fundament jener Aussage ein Individuum von der Art, daß jedes Einzelwesen dieser Kategorie die ganze Fülle seiner Art in sich umfaßt, dann existiert kein (anderes) Individuum (derselben Art), was diesem ähnlich wäre (denn es existiert in diesem Falle keine Mitart der betreffenden Art, da in dem ersten Individuum die ganze Fülle der Art erschöpft ist. Dieser Gedanke ist zugleich ein bekannter Beweis für die Einzigkeit Gottes). Manchmal erfaßt der Verstand diese Art in ihrem Individuum. Gründet er nun die Beschreibung auf dieses Individium (wie auf ein Objekt der Definition), dann erstreckt sich die Tätigkeit des Verstandes auf dasselbe und verharrt bei demselben.[2]) Zugleich aber besteht für den denkenden Geist keine Besorgnis, das Objekt seines Denkens möchte sich verändern, (und dadurch sein Erkennen unwahr werden), weil es ja möglich ist, daß jenes bestimmte Ding zu Grunde geht. Diese Besorgnis besteht nicht; denn solche Individuen (die die ganze Fülle der Art in sich begreifen) gehen nicht zu Grunde. Das Objekt des Erkennens, das nur in deskriptiver Weise wiedergegeben werden kann (also die materiellen vergänglichen Individuen) bieten keine Gewähr für ihr Bestehen und dafür, daß die Beschreibung ihres Wesens immer[3]) auf sie anwendbar ist. Manchmal definiert der Geist daher eine bestimmte Zeit ihres Bestehens, und daher ist auch diese Art der Bezeichnung und Wiedergabe eines Dinges keine eigentliche Definition.

---

[1]) Wörtlich: „Der Verstand findet in ihm kein Stillestehen". Der Verstand „hält ein", d. h. ist in den Besitz seines adäquaten Objektes gelangt, wenn er einen universellen Begriff erfaßt.

[2]) Wörtlich: „Der Verstand hat ein Stillstehen bei demselben".

[3]) Das Objekt des Erkennens ist das Ewige und Universelle.

Daher ist es klar, daß das materielle Individuum (weil es nicht die Eigenschaften des Wahren, Dauernden und Ewigen hat, die der Natur der Wahrheit notwendig anhaften müssen) nicht im eigentlichen Sinn definiert werden kann. Es wird nur definiert durch den Namen oder einen individuellen Hinweis, oder durch eine Beziehung auf ein Bekanntes, das seinerseits auch durch einen Namen oder ebenfalls einen Hinweis bezeichnet wird. Jede Definition ist nun aber eine geistige Vorstellung, die in sich wahr ist, indem sie von dem zu definierenden Gegenstande und dem individuellen Dinge ausgesagt werden kann. Ein Vergängliches wird, wenn es zu Grunde geht, nicht mehr durch die in Frage stehende Definition definiert. Dann also ist die Definition, die von ihm ausgesagt wird, nur für eine bestimmte Zeit wahr; für andere Zeiten ist sie unwahr. Die Definition wird demnach in der Supposition immer von dem Individuum ausgesagt; oder man müßte annehmen, daß in der Geisterwelt, abgesehen von der begrifflichen Definition, noch ein anderer Hinweis und eine andere Art der Wahrnehmung hinzugefügt werde, damit der Gegenstand durch diesen Hinweis mit seiner Definition definiert würde.[1]) Da dieses sich aber nicht so verhält, so vermutet man und denkt sich, daß dem Gegenstande die Definition schlechthin zukommt. Der Gegenstand aber, der im eigentlichen Sinne definiert werden kann, enthält seine Definition in evidenter Weise (die zugleich unvergänglich und universell ist). Wer daher unternimmt die vergänglichen Dinge zu definieren (der gelangt nicht zu seinem Ziel); denn dem Gegenstande der Definition haftet die Unbeständigkeit an.

Zehntes Kapitel.

Die Beziehung der Definition zu ihren Teilen.

Wir lehren daher: häufig finden sich in den Definitionen Teile, die die Teile des Definierten sind. Wenn wir sagen, Genus

[1]) Dann könnte die Definition, außer betreffs eines vergänglichen Individuums, ewig wahr sein, selbst nach dem Untergange dieses Einzeldinges. Ein solcher Hinweis liegt in den Ursachen der Dinge, aus denen nach Avicenna die Gottheit jedes einzelne der zukünftigen Individuen vollständig erkennt. Vgl. Abh. VIII, 6.

und Differenz bestehen nicht als zwei selbständige Teile, die der Art in der realen Wirklichkeit zukommen, so ist dies nicht gleichbedeutend als ob wir sagten, die Art habe überhaupt keine Teile; denn die Art besitzt manchmal wirkliche Teile, und dieses trifft ein, wenn sie zu einer der beiden Arten der Dinge gehört. Bei den Akzidenzien trifft dieses ein, wenn die Art eine Quantität, bei den Substanzen, wenn sie eine zusammengesetzte Substanz ist. Die offenbare Sachlage weist darauf hin, daß die Teile der Definition eher sind, als das Definierte. Jedoch trifft es sich manchmal, daß die Sache sich in einigen Materien umgekehrt verhält. Wenn wir z. B. einen Kreisausschnitt definieren wollen, so definieren wir ihn mit dem Kreise, und wenn wir den Finger eines Menschen definieren wollen, so definieren wir ihn, indem wir den Begriff Mensch hinzunehmen. Ebenso wenn wir einen spitzen Winkel, nämlich den Teil eines rechten Winkels definieren wollen, so definieren wir ihn mit dem rechten Winkel. Wir definieren aber durchaus nicht umgekehrt den rechten Winkel mit dem spitzen, noch den Kreis mit dem Kreisausschnitt, noch den Menschen mit dem Finger.

Wir müssen demnach die Ursache dieser Verhältnisse bestimmen und lehren daher: alle diese Momente (die Teile des konkreten Gegenstandes) sind in keiner Weise Teile der Art in bezug auf ihre Wesenheit und ihre Wesensform. Sodann gehört es nicht zu den Bedingungen des Kreises, daß in ihm ein Kreisausschnitt aktuell existiere, so daß dann der Kreis und die Wesensform des Kreises zusammengesetzt würde aus solchen Ausschnitten. Es ist dies keine solche Bedingung für den Kreis, wie es für ihn in der Tat eine Bedingung ist, daß er eine Peripherie habe. Ebensowenig ist es Bedingung für den Menschen als solchen (abstrakt genommen), daß er aktuell einen Finger habe. Ebensowenig ist es ferner Bedingung für den rechten Winkel, daß er in sich einen spitzen Winkel habe, der Teil von ihm sei. Denn alle diese Momente (die eben genannten Teile) sind nicht Teile des Dinges in bezug auf seine Wesenheit, sondern sie sind Teile desselben in bezug auf seine Materie und sein Substrat (also: des Individuums). Dem rechten Winkel kommt es nur in akzidenteller Weise zu, daß sich in ihm ein spitzer Winkel befindet. Dem Kreise kommt es daher zu, daß in ihm ein Kreisausschnitt ist, weil er in irgend welcher Weise vermöge seiner Materie sich passiv verhält. Diese „Pas-

sivität" ist nicht so beschaffen, daß von ihr die Vollendung der Materie des Kreises durch die Wesensform abhinge, noch auch die Vollendung der Wesensform in sich selbst.[1])

Wisse daher, daß die (mathematische) Fläche eine begriffliche Materie bildet für die Wesensform des Kreises (den man sich in sie eingezeichnet denkt). Auf Grund dieser Fläche besitzt der Kreis die Teile. Wenn nun von diesen Teilen die Vollkommenheit[2]) seiner Materie abhinge, dann gehörten dieselben zu den notwendigen Akzidenzien des Kreises, die mit dem Dinge unzertrennlich verbunden sind. Sie würden nicht Bestandteile[3]) desselben bilden, wie es früher erklärt wurde. Die Verhältnisse, mit denen wir uns hier beschäftigen, verhalten sich nicht so. Der Gegenstand (der Kreis) kann vielmehr unter Umständen ohne dieselben (die erwähnten Kreisausschnitte) existieren. Die Gegenstände, die sich verhalten wie der Finger des Menschen, verhalten sich in folgender Weise. Der Mensch bedarf, damit er ein animal rationale sei, nicht des Fingers. Derselbe gehört vielmehr zu den Teilen, die seiner Materie zukommen, damit durch diese Teile seine Materie vollendet sei. Die Teile kommen dem Dinge daher auf Grund der Materie zu. Die Wesensform des Dinges bedarf ihrer nicht notwendig. Die Teile des materiellen Dinges sind daher nicht Teile der Definition in irgend welcher Weise. Wenn sie Teile der Materie sind und zugleich der Materie nicht in ihrer allgemeinen Bedeutung als Teile zukommen, sondern der Materie nur zu eigen sind, insofern sie diese eine individuelle Materie ist auf Grund dieser individuellen Wesensform, dann muß in der Definition der Teile diese bestimmte Wesensform und diese Art vorhanden sein. Die genannten Teile bestehen ferner auch mit der Materie wie z. B. der Finger des Menschen. Er ist kein Teil, der zu dem Körper in seiner allgemeinen Bedeutung (z. B. dem Steine) in Beziehung stände. Er kommt vielmehr nur dem Körper zu, der ein animal oder ein Mensch geworden ist; ebenso liegt das Verhältnis betreffs des spitzen Winkels und des Kreisausschnittes. Sie sind nicht Teile der Fläche, wenn sie im allgemeinen Sinne verstanden wird,

---

[1]) Der Kreisausschnitt ist also ein zufälliges Akzidens des Kreises.

[2]) Vollkommenheit, *ἐντελέχεια*, ist gleichbedeutend mit Aktualität und Wesensform.

[3]) Bestandteile des Dinges sind die Teile der Wesensform oder die Materie selbst. Vgl. Logik I. Teil I 13 und 14.

sondern einer Fläche, die ein rechter Winkel oder ein Kreis geworden ist. Und daher ist auch die Wesensform dieser universellen Begriffe (des Kreises und des rechten Winkels) in den Definitionen dieser Teile (des spitzen Winkels und des Segmentes) enthalten.

Nach diesen drei Beispielen sind einige Verschiedenheiten aufzustellen. Der Finger des Menschen ist ein aktueller Teil desselben. Wird der Mensch daher definiert oder beschrieben, insofern er eine vollkommene, menschliche Person ist, dann ist es erforderlich, daß der Begriff „Finger" in der Beschreibung des Menschen enthalten sei; denn er ist ein wesentlicher Teil desselben, damit der Mensch eine Person sei, die im Vollbesitze ihrer Akzidenzien steht. Dieser Teil ist aber nicht ein wesentlicher Bestandteil der Natur der Art des Menschen. Denn, wie wir häufig aufgestellt haben, ist dasjenige, was der Person den Bestand verleiht und die Vollendung ihrer Natur gibt, insofern sie ein Individuum ist, verschieden von dem, was der Natur der Art ihren Bestand verleiht. (Beide sind verschieden wie das Konkrete und Universelle.)

Die eben genannte Art (des Teiles) ist hergenommen aus der Summe derjenigen Dinge, in denen der Teil aktuell existiert. Die beiden anderen Beispiele (der Kreisausschnitt und der spitze Winkel) verhalten sich so, daß der Teil in ihnen nicht ein aktueller Teil ist. Es ist möglich, daß, wenn der Kreis aktuell in Kreisausschnitte zerlegt wird, die Einheit seiner Fläche zu Grunde geht. Er hört dann auf, ein Kreis zu sein, da die Peripherie nicht mehr eine aktuell einheitliche Linie darstellt. Wahrlich so ist es, es sei denn, daß die Teile nur in der Einbildung und der Supposition des Menschen, nicht aber aktuell in der Wirklichkeit und durch Ausführung der Teilung existieren. Ebenso liegt das Verhältnis betreffs des rechten Winkels.

Der rechte Winkel und der Kreis sind noch in einem anderen Punkte verschieden. Der Kreisausschnitt kann nur von einem Kreise genommen werden, der aktuell existiert. Der spitze Winkel jedoch setzt nicht als notwendige Bedingung seiner Existenz voraus, daß er ein Teil eines anderen Winkels sei. Derselbe ist ferner nicht nur durch sein Verhältnis zu dem stumpfen und rechten ein spitzer. Er ist vielmehr ein spitzer Winkel in sich selbst auf Grund der Lage einer seiner beiden Seiten zur anderen. Jedoch existiert er so, daß diese Lage, insofern

sie eine bestimmte Lage ist, in Beziehung (zu einer anderen) tritt; denn die größere oder kleinere Distanz[1]) zwischen den Linien oder die Entfernung zwischen ihnen ist ein Ding, mit dem notwendigerweise eine Relation verbunden ist. Diese bewirkt es als Akzidens, daß die Erklärung dieses spitzen Winkels sich an die Relation (zu anderen Winkeln) halten muß, selbst dann, wenn die Erklärung auf diese Relation nicht in aktueller Weise hinweist, weil sie eben schwer erkennbar (und definierbar) ist. Dieser Hinweis auf die Relation ist nur der Potenz nach vorhanden, indem eine andere, beliebige Relation aktuell in der Darlegung verwendet wird.

Weil der Winkel, der eine Fläche darstellt (also nicht der sphärische Winkel) dadurch entsteht, daß eine Linie auf die andere „gestellt" wird, so ist die Entfernung der einen Linie von der anderen eine Entfernung, die von irgend einem mittleren Verhältnisse (das den Maßstab abgibt) und von irgend einer bestimmten Seite her bestimmt werden muß. Denn wenn wir die Entfernung (wörtlich: die Nähe) einer der beiden Linien von der anderen im allgemeinen Sinne nehmen und ebenso ihre größere oder geringere Annäherung an dieselbe, ohne daß wir zugleich die Entfernung derselben von einem festen Punkte weg definieren, so entsteht nur eine Entfernung, die ganz unbestimmt (wörtlich: absolut) bleibt und die in gleicher Weise dem spitzen, dem rechten und stumpfen Winkel zukommt; denn die Linien auch dieser Winkel besitzen alle eine gewisse Entfernung voneinander. Betrachtet man die Verbindung zweier Linien zu einer geraden, so wählt man einen stumpfen Winkel (um die gerade Linie herzustellen). In dem stumpfen Winkel ist nun aber eine gewisse Neigung (Annäherung) der einen der beiden Linien zur anderen vorhanden. Jedoch ist diese Neigung und Annäherung im allgemeinen Sinne zu verstehen, die einem jeden stumpfen Winkel zukommt. Daher ist es notwendig, daß diese Entfernung der Linie von einem gewissen (feststehenden) Dinge aus bestimmt werde. Da nun dieses Ding eine Liniendimension darstellen muß, so können wir uns keine (anderen) Linien vorstellen, von denen diese Linie (des Winkels) sich entfernt, als die gerade Linie, die die zweite berührt, oder die (mit ihr) einen stumpfen oder einen rechten oder einen spitzen

---

[1]) Wörtlich: „Das Hinneigen und die Nähe".

Winkel bildet (je nach der Entfernung von dieser Geraden, die den Maßstab abgibt).

Was nun die Linie angeht, die die zweite nicht berührt, so kann durch dieselbe nichts definiert werden. Daher ist die Betrachtung der Entfernung einer Linie von der Geraden, im allgemeinen Sinne des Wortes genommen (einer unbestimmten Geraden), in dieser Frage unrichtig. Wenn alle Arten des Winkels durch die Entfernung von einer unbestimmten Geraden definiert würden, dann wäre der stumpfe und rechte Winkel auch ein spitzer (denn beide können von dieser Geraden sich in einem spitzen Winkel entfernen).

Ebenso verhält sich die Bestimmung der Entfernung (der Linien) in Beziehung zu derjenigen Linie, die einen stumpfen Winkel bildet (nicht eine Gerade ist); denn die Entfernung einer Linie von Linien, die einen stumpfen Winkel bilden, kann immer noch die Stumpfheit des Winkels belassen,[1]) da ja ein stumpfer Winkel kleiner sein kann, als der andere. Ebenso ergibt die Bestimmung des spitzen Winkels (gemessen an einem spitzen Winkel) eventuell diesen spitzen Winkel. Der spitze Winkel darf aber nicht durch den spitzen Winkel definiert werden.[2]) Nimmt man also eine Ungerade (einen stumpfen oder spitzen Winkel) als Maßstab an, dann würde man ein Unbekanntes durch ein anderes Unbekanntes definieren (denn der Winkel, den die erste Ungerade bildet, ist nicht definierbar, da kein weiterer Maßstab existiert). So bleibt konsequenterweise nur die eine Möglichkeit übrig, daß man die Winkel definiert je nach ihrem Verhältnisse zum rechten Winkel, der nicht mehr in seiner Natur bestehen bleibt, wenn er (einer seiner Schenkel) sich aus seiner Lage entfernt (und der deshalb eine unumstößlich feste Grenze für die Bestimmung der Winkel bilden kann). Es verhält sich demnach so, als ob wir sagten: der spitze Winkel ist ein solcher, der aus zwei Linien entsteht, von denen die eine auf der anderen senkrecht stand. Die eine neigte sich dann näher (zu dem anderen Schenkel) hin, als wenn sie senkrecht bliebe, so daß dann also ein Winkel entsteht, der kleiner ist, als der rechte, wenn er noch existierte. Damit wollen wir

---

[1]) Der stumpfe Winkel würde durch einen anderen stumpfen Winkel definiert werden.

[2]) Die Definition darf nicht das definitum enthalten.

aber nicht sagen, daß der (spitze) Winkel real existierte und daß er gemessen würde durch einen rechten Winkel, der größer wäre, als ersterer. Dann wäre die Definition unrichtig.[1]) Sie wird vielmehr nur gemessen durch einen rechten Winkel, der diese (angegebene) Eigenschaft besitzt (daß er einen festen Maßstab darstellt) und diese besagt, daß der rechte Winkel nur der Potenz nach existiere, diese Potenz aber sei aktuell.

Manchmal jedoch ist auch die Potenz wiederum nur in der Potenz vorhanden und diese ist die potentia remota, die von der Aktualität entfernt ist. Sie wird dann zunächst in der potentia proxima aktuell. So ist z. B. die potentia proxima für das Entstehen des Menschen in der aufgenommenen Nahrung ihrerseits nur der Potenz[2]) nach enthalten. Wird diese dann zum Samen, dann wird jene potentia proxima real und aktuell, jedoch ist sie noch nicht zur Aktualität der Handlung und der Tatsache geworden (sondern sie bleibt noch Potenz). Daher wird also der spitze Winkel durch den rechten definiert, nicht etwa aktuell im allgemeinen Sinne des Wortes, sondern nur der Potenz nach (indem man einen rechten Winkel supponiert). Der spitze Winkel wird also nicht durch einen anderen (wörtlich: ähnlichen) spitzen Winkel definiert, noch auch durch etwas, das keine Aktualität (als Potenz) besäße. Denn dasjenige, wodurch derselbe definiert wird, ist der in der Potenz existierende rechte Winkel. Dieser aber (der rechte Winkel) als solcher (d. h. als gedachter Maßstab) ist für den spitzen kein aktuelles Wirkliches.[3]) (Auch ohne daß sie zur Tat wird, ist jedoch die Potenz als solche eine Realität.)

Du hast also dementsprechend den spitzen, stumpfen und rechten Winkel definiert. Der rechte Winkel wird in seinem realen Wesen bestimmt durch den Begriff der Gleichheit, Ähnlichkeit und Einheit. Die beiden anderen Winkel werden dadurch bestimmt, daß sie sich entfernen von der Gleichheit. Der rechte Winkel aber ist in sich selbst (per se) vollständig bestimmt (sonst würde ein circulus vitiosus in der Definition auftreten, wenn er wiederum durch den spitzen oder stumpfen erklärt würde).

---

[1]) Denn ihr entspricht kein reales Korrelat in der Außenwelt.

[2]) Sie ist also potentia remota (semen est residuum nutrimenti).

[3]) Codd. a, b, d: Dieser rechte Winkel besitzt aber, insofern er sich so verhält (d. h. Maßstab ist), keine Aktualität.

Sonach können wir sagen: der spitze Winkel ist der kleinere von zwei verschiedenen Winkeln, die aus zwei Linien entstehen, die aufeinander senkrecht gefällt sind. Der stumpfe Winkel dagegen ist der größere dieser beiden. Stellt man daher das wirkliche Wesen dieser beiden Begriffe fest, so weist man hin auf den rechten Winkel. (Diese Methode ist die angebrachte), weil das Größere das Muster abgeben muß und ein Mehr enthält, das Kleinere aber von diesem sich abzweigt. Daher muß durch das Maß (das Muster) der Begriff des Kleinen und Großen bestimmt werden. Ebenso wird durch das Eine und Homogene das, was in sich eine Vielheit und eine Ungleichheit und Verschiedenheit enthält, bestimmt. In dieser Weise haben wir uns die Verhältnisse betreffs der Teile der definierten Gegenstände vorzustellen (insofern sie den Teilen der Definition entsprechen oder nicht). Dabei müssen wir noch dessen gedenken, was wir früher erwähnten, betreffs der Teile der Materie und ihrer Begleiterscheinungen (der materiellen Akzidenzien).

Sechste Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die Arten der Ursachen und ihre Verhältnisse.

Wir haben bereits gesprochen über die Substanzen (Zweite Abhandlung) und Akzidenzien (Dritte Abhandlung) und über den Begriff des Früher und Später in beiden (Vierte Abhandlung), über die Kenntnis der Kongruenz der Definitionen mit den definierten Gegenständen (Fünfte Abhandlung), den universellen wie auch den individuellen. Daher ist es nun erforderlich, daß wir über die Ursache und Wirkung verhandeln. Auch diese beiden gehören zu den Akzidenzien, die dem Seienden als solchem anhaften.[1])

Daher lehren wir: die Ursachen sind, wie bereits früher[2]) dargelegt wurde, Wesensform, Element (Materie), Wirkursache und Zweck. Wir lehren also folgendes: unter formeller Ursache verstehen wir die Ursache, die Teil des Bestandes des Dinges ist, durch die ein Ding aktuell das wird, was es ist (dies ist zugleich die Definition des Dinges). Unter Element verstehen wir die Ursache, die Teil des Bestandes eines Dinges ist, durch die ein Ding das ist, was es ist, jedoch der Potenz nach, und in der die Möglichkeit für die Existenz des Dinges fundiert ist. Unter wirkender Ursache verstehen wir die Ursache, die eine Existenzart verleiht, die sich abtrennt von dem Wesen der Wirkursache, d. h. das Wesen dieser Ursache ist nicht in erster

---

[1]) Deshalb fällt ihre Betrachtung in den Bereich der Metaphysik, die das Seiende als solches betrachtet. Die Ursachen sind aber unter das ens in quantum est ens zu rechnen, weil sie nicht einer bestimmten Kategorie des Seienden, z. B. dem ens mobile, dem Objekt der Naturwissenschaften, ausschließlich zukommen, noch auch einer bestimmten Kategorie.

[2]) Cod. c Gl.: „in den Naturwissenschaften", I. Teil I, 9—11.

Linie[1]) ein aufnehmendes Prinzip für das, was von ihr die Existenz eines Dinges entnimmt, das durch dieselbe begrifflich gefaßt würde,[2]) so daß sie also in sich eine Potenz (zum Wirken), einen Zustand (der Aktualität) und einen inneren Reichtum nur als Akzidens enthielte. Trotzdem muß diese Existenz (die Wirkursache) sich nicht so verhalten, daß ihretwegen die Handlung geschieht, insofern sie eine causa efficiens ist[3]) (sonst wäre sie Zweckursache). Die Sachlage muß vielmehr eine solche sein, daß diese Ursache, wenn sie nun einmal zugleich Zweckursache sein muß, dieses unter einer anderen formellen Hinsicht ist. Der Grund dafür ist der, daß die Metaphysiker unter Wirkursache nicht das Prinzip der Bewegung allein verstehen, wie es die Naturwissenschaftler festsetzen, sondern vielmehr das Prinzip der Existenz und das Prinzip, das die Existenz verleiht, wie z. B. den Schöpfer des Weltalls. Die Wirkursache im Bereiche der Natur (also für die naturwissenschaftliche Betrachtung) verleiht nicht die Existenz, sondern nur die Bewegung nach einer der Arten der Bewegungen. Daher ist also dasjenige Prinzip, das im Bereiche der Naturdinge „das Sein“

---

[1]) Wörtlich: „in erster Absicht“. Die Wirkursache strebt nach der Zweckursache hin.

[2]) Durch das, was die Wirkung aus der Wirkursache entnimmt, wird sie erkannt. Es ist ihre Form. Daher liest Cod. a: „durch das Entnommene“. Der Satz ist eine Demonstratio ex absurdo. Nach ihm wäre das aufnehmende Prinzip identisch mit dem formellen.

[3]) Vgl. Arist., Phys. 198 a 16: *ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστιν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον ἐν τοῖς ἀκινήτοις, οἷον ἐν τοῖς μαθήμασιν, ἢ εἰς τὸ κινῆσαν πρῶτον, οἷον διὰ τί ἐπολέμησαν; ὅτι ἐσύλησαν. ἢ τίνος ἕνεκα; ἵν’ ἄρξωσιν· ἢ ἐν τοῖς γινομένοις ἡ ὕλη. ὅτι μὲν οὖν τὰ αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτα, φανερόν,* und 194 b 23—195 a 3, wo unterschieden werden: 1) *ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον, ἐξ οὗ γίγνεται*; 2) *τὸ εἶδος, τί ἐστι, ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*; 3) *τὸ κινοῦν, ὅθεν ἡ κίνησις*; 4) *τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν* et passim. Vgl. Thomas, Sum. th. II—II 27, 3 c: Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quae non est causa simpliciter, sed secundum quid, et secundum haec quatuor genera causarum dicitur aliquid „propter alterum“ diligendum. Secundum quidem genus causae finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundum autem genus causae formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus et per consequens diligibilis; secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, inquantum sunt filii talis patris; secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta.

mitteilt, Prinzip der Bewegung (denn das „Sein“, das die Naturwissenschaften betrachten, ist das ens „mobile“).[1] Unter Zweckursache verstehen wir die Ursache, wegen der die Existenz eines Dinges wirklich wird, das jedoch von dieser Ursache verschieden ist. Nun ist also klar, daß keine Ursache außer diesen aufgezählten Ursachen existiert (wie im folgenden bewiesen wird).

Wir lehren demnach: die Ursache irgend eines Dinges muß entweder in den Bestand des Dinges selbst eintreten und ein Teil seiner Existenz sein (Form und Materie) oder nicht (Wirk- und Zweckursache). Wenn sie nun ein innerer Bestandteil des Dinges und ein Teil seines Daseins ist, dann ist die Ursache entweder der Teil, aus dessen Existenz allein sich noch nicht für das Ding ergibt, daß es in Wirklichkeit existiert. Es ergibt sich aus der Existenz dieser Ursache vielmehr nur, daß das Ding der Möglichkeit nach ist. Diese Ursache wird erste Materie genannt. Oder die Ursache eines Dinges (die innerer Bestandteil ist) verhält sich so, daß sie der Teil des Dinges ist, aus dessen Existenz sich aktuell das Werden des Dinges selbst ergibt, und dieses ist die Wesensform. Die Ursache eines Dinges kann ferner sich so verhalten, daß sie kein Teil der Existenz des Gegenstandes ist, und dann verhält sie sich entweder so wie dasjenige, für welches ein Ding existiert (causa finalis) oder nicht (causa efficiens). Verhält sie sich nun so wie dasjenige, für welches ein Ding existiert, so ist sie der Zweck desselben. Verhält sie sich aber nicht wie der Zweck, dann muß die Existenz des Dinges sich aus dieser Ursache in der Weise ergeben, daß diese Ursache nicht in dem Dinge vorhanden ist,[2] es sei denn nach Art eines Akzidens, und dieses ist die Wirkursache (die mit dem Gegenstande durch ihr Wirken, also durch ein Akzidens verbunden ist; beide sind dem Wesen nach verschieden), oder sie verhält sich so, daß die Existenz des Dinges sich aus dieser Ursache in der Weise ergibt, daß die Wirkung innerhalb dieser Ursache existiert, und dieses ist auch[3] das Element oder das Substrat[4] des Dinges.

---

[1]) Für den Naturwissenschaftler ist also die Wirkursache nur bewegende Ursache.

[2]) Sonst wäre sie entweder causa formalis oder materialis.

[3]) Als causa materialis wurde bereits ein anderes Element angegeben.

[4]) Vgl. dazu Abh. II, 1 (Unterschied von primaerem und secundaerem Substrate) und Arist. d. coelo 270 a 15: . . . *διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγ-*

Daher sind also die ersten Prinzipien in ihrer Summe von einer Seite betrachtet fünf an der Zahl, von einer anderen Seite betrachtet vier. Denn wenn du das Element, das aufnahmefähig ist (für die Wesensform) in Rücksicht ziehst — es ist (in dieser Auffassungsweise) kein Teil des Dinges, der verschieden wäre von dem Elemente, welches (zusammensetzender) Teil ist[1]) — dann sind der Ursachen fünf. Nimmt man aber beide (erste Materie und Element), wie ein einziges Ding auf Grund dessen, daß sie beide in dem Begriffe der Potenz und des Disponiertseins übereinstimmen, dann sind der Ursachen vier. Das Element darf man nicht nehmen in dem Sinne des Aufnahmefähigen (der Materie), welches zugleich Teil der Ursache für die Wesensform ist; sondern man muß es nehmen als Teil des zusammengesetzten Körpers. Das aufnahmefähige Prinzip wird nur akzidentell zu einem ersten Prinzip für das Werden; denn das Ding hat in erster Linie sein Bestehen durch die Wesensform, durch die es aktuell wird. Sein Wesen ist aber, wenn man es nur in sich betrachtet, nur der Möglichkeit nach. Dasjenige Ding aber, welches (nur) in der Potenz existiert, kann als potentielles Sein in keiner Weise erstes Prinzip werden. Es ist nur für das Akzidens erstes Prinzip; denn das Akzidens bedarf des Substrates, in dem es ist, und zwar des Substrates, das bereits aktuell existiert. Dann erst (nachdem diese Bedingung erfüllt ist), wird es Ursache für den Bestand eines Dinges, sei es nun, daß dieses Akzidens ein notwendig anhaftendes ist — dann ist das Substrat früher als das ihm Anhaftende nur der logischen Ordnung und dem Wesen nach — oder ein hinzukommendes. Dann findet dieses Frühersein dem Wesen und zugleich auch der Zeit nach statt (indem das Substrat sogar der Zeit nach dem äußeren und zufälligeren Akzidens vorausgeht).

Dieses sind also die Arten der Ursachen. Ist nun das Substrat Ursache für ein Akzidens, dem das Substrat den Bestand verleiht, dann ist diese Funktion der Ursache des Substrates nicht in der Weise zu verstehen, wie das Substrat Ursache ist für den zusammengesetzten Körper,[2]) sondern in

---

νόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως, ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον.

[1]) Teil des Dinges ist auch die Form und die Materie.

[2]) Der Unterschied liegt darin, daß die Wesensform nicht Akzidens ihres Substrates ist.

einer anderen Art.[1]) Ist nun die Wesensform eine Ursache für die Materie, die durch die Wesensform ihren Bestand erhält, dann verhält sie sich nicht nach Art derjenigen Wesensform, die Ursache für den zusammengesetzten Körper ist. Wenn nun beide Arten des ursächlichen Wirkens (das Substrat[2]) als Ursache des Akzidens und die Materie als Ursache der Form) darin übereinstimmen, daß jede von ihnen Ursache für ein Ding ist, das sich in seinem Wesen (seinem Selbst) nicht von der Ursache unterscheidet (so daß also die Wirkung einen Teil der Ursache bildet), so sind beide dennoch verschieden. Denn beide, selbst wenn sie darin übereinstimmen, verhalten sich so, daß in einem der beiden Verhältnisse die Ursache nicht dem anderen Teile sein Dasein verleiht.[3]) Das Dasein verleiht dem (verursachten) Dinge vielmehr eine andere Kraft (wörtlich: „Ding", die Wirkursache). Jedoch befindet sich die Wirkung (das Akzidens) in dem Dinge selbst. Das zweite[4]) (das Substrat) aber ist dadurch, daß die Ursache in ihm vorhanden ist, das nächste Prinzip dafür, daß die Wirkung von der Ursache ihre Existenz erhält. Jedoch wirkt diese Ursache nicht für sich allein genommen. Sie tritt vielmehr mit einem anderen, einer zweiten Ursache, in Verbindung und diese zweite Ursache bringt die erste hervor, d. h. sie bringt die Wesensform hervor und verleiht dem anderen, der Materie, durch dieses (d. h. durch Vermittelung der Wesensformen[5]) den Bestand. Daher ist sie (die Wesensform) eine vermittelnde Ursache, die sich verbindet mit einem anderen, um der Wirkung die Existenz aktuell mitzuteilen. Die Wesensform

---

[1]) Im folgenden will Avicenna die Annahme eines Substrates als besonderer Art der Ursachen gegenüber der Form und der Materie rechtfertigen, zugleich den Unterschied zwischen Wesensform und Materie hervorheben und drittens die Notwendigkeit und das Verhältnis der Wirkursache zur Form und Materie darlegen.

[2]) Dem (realen) Substrate entspricht als „Form" das Akzidens, der ersten Materie als causa formalis die Wesensform. Das „Zusammengesetzte" bezeichnet sowohl die Substanz in Vereinigung mit dem Akzidens als auch die Materie, verbunden mit der Wesensform.

[3]) Das Substrat verleiht seiner „Wirkung", dem Akzidens, nicht die reale Existenz, sondern nur das inhaerere in substrato et subsistere per substratum.

[4]) Dadurch, daß die Wesensform in dem Substrate vorhanden ist, kann letzteres das Akzidens hervorbringen.

[5]) Cod. a, b, d: „Daher verleiht das Substrat dem anderen (der Wirkung) durch Vermittelung jener zweiten Ursache das Bestehen."

verhält sich deshalb zur Materie, wie ein aktives Prinzip. Bestände dieses aktuell, dann müßte von ihm allein die Wirkung ausgehen. Die Wesensform kann auch (in einem anderen Falle) Teil der Wirkursache sein. So verhält sich z. B. das eine von zwei bewegenden Prinzipien für das fahrende Schiff, wie wir später auseinandersetzen werden. Die Wesensform ist nur für den zusammengesetzten Körper Ursache nach Art der Wesensform, indem das Zusammengesetzte aus ihr zugleich mit der Materie besteht. Daher ist die Wesensform nur für die Materie Wesensform. Jedoch ist sie für die Materie keine Wesensform, die der Materie selbst ihre Wesenheit verleiht.

Die Wirkursache verleiht einem anderen Dinge eine Art der Existenz, die diesem anderen nicht aus sich heraus zukommt. Jene Existenz geht von diesem Prinzipe, das Wirkursache ist, in der Weise hervor, daß das Wesen dieser Wirkursache nicht zugleich aufnahmefähig ist für die Wesensform jener Existenzart (die die Wirkursache der Wirkung mitteilt) noch auch so, daß die Wirkursache sich mit der Wirkung wie ein Bestandteil derselben verbände.[1]) Vielmehr verhält es sich so, daß jedes dieser beiden Prinzipien, (die Wirkung und die Wirkursache), von dem anderen verschieden ist. In keinem von beiden besteht die Möglichkeit, das andere (als Teil) in sich aufzunehmen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Wirkursache die Wirkung hervorbringt dort, wo die Ursache ist und indem sie mit dem Wesen der Wirkung in Kontakt tritt. So ist z. B. die Naturkraft, die sich im Holze zeigt, wirkendes Prinzip für die Bewegung; denn die Bewegung wird in der Materie, die Sitz der Naturkraft ist, hervorgerufen und zwar dort, wo das Wesen des Holzes ist. Beide verbinden sich jedoch nicht in der Weise, daß das eine ein Teil der Existenz des anderen oder seine Materie wäre; sondern beide Prinzipien sind im Holze voneinander getrennt und sie bilden zusammen das wirkende Prinzip für die Bewegung.[2]) Wirkursache ist nur das, was zu einer bestimmten Zeit sich nicht als Wirkursache betätigt, wie es der Zufall bringt, und deren Objekt dann nicht ihre Wirkung ist.

---

[1]) Dadurch unterscheidet sie sich von Materie und Form.

[2]) Andere Handschriften lesen „Beide Prinzipien sind voneinander getrennt in den Wesenheiten der Dinge. Beide haben jedoch ein gemeinsames Substrat.“ Cod. c Gl.: „nämlich den Körper“.

Ihre Wirkung ist vielmehr dann nicht existierend. Dem wirkenden Prinzipe treten dann die Ursachen zur Seite, durch die dasselbe aktuell wirkend wird, wie wir es früher[1]) auseinandergesetzt haben. Dann also wird die Wirkursache wirkend, und aus ihr geht die Existenz eines Dinges hervor, nachdem es früher nicht existierte. Dieses Ding erhält also eine Existenz. Ferner ist ihm der Umstand eigen, daß es früher nicht existierte. Durch die Wirkursache kommt nun dem Dinge nicht die Bestimmung zu, daß es früher nicht existierte, noch auch die andere Bestimmung, daß es entstanden ist, „nachdem es nicht war". Von der Wirkursache kommt dem Dinge vielmehr ausschließlich seine Existenz zu. Wenn daher dem Dinge aus seinem eigenen Wesen das Nichtexistieren zukommt, dann muß also seine Existenz ihm zu Teil werden, nachdem es früher nicht vorhanden war und dann ein Werdendes wurde, nachdem es dieses früher nicht war. Dasjenige also, das dem Gegenstande per se von der Wirkursache zukommt, ist die Existenz. Die Existenz aber, die dem Dinge mitgeteilt wird, tritt nur aus dem Grunde auf, weil das eine (die Ursache) sich in dem Besitze einer Seinsfülle befindet, aus der sich notwendig ergibt, daß es einem anderen Dinge, das sich außerhalb seines Wesens befindet, die Existenz von seiner eigenen Existenz mitteilt. Die eigene Existenz besitzt es aus sich selbst.

Der Umstand nun, daß das Ding früher nicht existierte, stammt also nicht von einer Wirkursache her; denn der Umstand, daß das Ding nicht existiert, wird zurückgeführt auf eine Ursache, die gleichbedeutend ist mit der Nichtexistenz seiner Ursache. Daher ist also der Umstand, daß seine Existenz auf das Nichtsein folgt, nicht Wirkung irgend einer positiven Ursache. Denn es ist in keiner Weise anders möglich, als daß die Existenz des Dinges auf das Nichtsein folge. Dasjenige, was aber nicht möglich ist, erfordert keine Ursache[2]) (dafür, daß es unmöglich ist). Freilich ist es richtig, zu sagen, daß die Existenz des Dinges „sein" oder „nicht sein" kann, und daher muß für seine tatsächliche Existenz eine Ursache existieren, die manchmal wirklich vorhanden ist; denn die Existenz der Ursache eines Dinges oder ihre Nichtexistenz ist manchmal vorhanden und manchmal nicht. Auch für ihre Nichtexistenz kann deshalb

---

[1]) Naturw. I, Teil I, 6—12.

[2]) Es hat das Nichtsein aus sich selbst.

eine Ursache existieren. Der Umstand aber, daß das Dasein des Dinges wirklich wird, nachdem es vorher nicht war, erfordert keine besondere Ursache.

Dagegen könnte jemand den Einwand erheben: in dieser Weise kann man sagen, die Existenz, die auf das Nichtsein folgt, kann entweder sein oder auch nicht sein (und daher setzt sie für jede der beiden Möglichkeiten eine Ursache voraus). Darauf antworten wir: versteht man unter dem Ausdrucke „die Existenz des Gegenstandes" seine Existenz, insofern sie positiv ist, dann hat das Nichtsein keinen Teil an ihr; denn das Dasein des Dinges selbst ist nicht absolut notwendig, d. h. es ist möglich.[1]) Das Dasein des Dinges ist aber nicht aus dem Grunde nur möglich, weil es auf das Nichtsein folgt. Vielmehr ist der Gegenstand, der nicht unbedingt notwendig ist, in seiner individuellen Existenz das bestimmte Ding, das jetzt wirklich geworden ist, früher aber nicht existierte. Verstehen wir aber unter Existenz des Gegenstandes eine Existenz, die auf das Nichtsein folgt, so betrachten wir das Sein des Gegenstandes, insofern es später ist, als das Nichtsein, nicht das Sein desselben, insofern es einfach existiert, wenn diese Existenz auch später ist, als das Nichtsein und später zur Wirklichkeit gelangte. Diese letztere Sachlage setzt nun keine Ursache voraus und daher bedarf der Umstand, daß ein Ding seine Existenz später, als das Nichtsein erhält, keiner besonderen Ursache, selbst wenn eine Ursache für die positive Existenz dieses Dinges vorhanden ist, die nach dem Nichtsein eintrat. Daher ist es richtig, daß die Existenz des Dinges sowohl sein als auch nicht sein kann nach dem tatsächlichen Nichtsein. Jedoch ist es nicht richtig, daß die Existenz des Dinges auf das Nichtsein folgt, insofern das Ding wirklich existiert nach dem Nichtsein und insofern es möglich ist, daß es später als das non esse existiert oder überhaupt nicht. Die dargelegte Betrachtung stützt sich also auf den Begriff der Existenz.

Manchmal denkt man, die Wirkursache und die Ursache im allgemeinen sind nur dazu erforderlich, damit das Ding die Existenz erhalte, nachdem es vordem nicht war. Wenn daher der Gegenstand existiert und wenn dann die Ursache in das Nichtsein zurücksinkt, so existiert das Ding in sich selbst und

---

[1]) Insofern es möglich ist, hat es die Ursache seiner Existenz nicht in sich selbst, sondern muß verursacht sein.

kann einer Ursache (für die Erhaltung der Existenz) entbehren. Jemand stellte die Ansicht auf, daß ein Ding nur auf Grund des zeitlichen Entstehens einer Ursache bedürfe. Ist es aber entstanden und besteht es in der Außenwelt, dann bedarf es keiner weiteren Ursache. Für denjenigen, der diese Behauptung aufstellt, sind die Ursachen nur Ursachen des Entstehens. Diese aber gehen den Dingen (zeitlich) voraus; sie bestehen nicht gleichzeitig mit ihm. Die genannte Ansicht ist aber unrichtig entsprechend dem, was du früher kennen gelernt hast. Denn die Existenz, die auf das Entstehen folgt,[1]) ist entweder eine notwendige oder eine nicht notwendige. Ist diese Existenz nun eine notwendige, dann haftet diese Notwendigkeit jener bestimmten, individuellen Wesenheit an entweder in der Weise, daß jene Wesenheit die Notwendigkeit des Daseins erfordert — dann ist es unmöglich, daß sie zeitlich entstehe — oder die Notwendigkeit haftet jener Wesenheit an unter einer bestimmten Bedingung. Diese Bedingung ist entweder das (zeitliche) Entstehen der Wesenheit oder irgend eine Eigenschaft von den Eigenschaften dieses Wesens, oder drittens ein von dieser Wesenheit getrennt existierendes Ding. Nun aber ist es nicht möglich, daß das Notwendigsein der Wesenheit anhafte auf Grund des Entstehens; denn das Dasein des Entstehens selbst ist nicht notwendig in dem Entstehen selbst begründet. Wie könnte infolgedessen durch dieses Entstehen das Dasein eines anderen notwendig erfolgen, während zugleich das Entstehen des Dinges vergeht. Wie kann da das Entstehen, während es aufgehört zu sein, eine Ursache bilden für die Notwendigkeit eines anderen Gegenstandes. Man müßte denn sagen, daß diese Ursache (die das Notwendigsein hervorbringt) nicht das Entstehen selbst sei, sondern vielmehr der Umstand, daß dem Dinge das Entstehen bereits früher zugekommen ist (und ihm jetzt die Wirklichkeit eignet). Dann aber ist dieser Umstand eine der Eigenschaften, die dem entstehenden Dinge anhaften.

Damit tritt sie in die zweite Gruppe der beiden möglichen Fälle ein, die wir angenommen haben. Darauf erwidern wir: diese Eigenschaften haften jener (entstehenden) Wesenheit entweder an, insofern sie „Wesenheit" ist, nicht insofern sie bereits wirkliches Dasein erworben hat. Dann ergibt sich, daß alles,

[1]) Für diese existiert in der genannten Ansicht keine adaequate Ursache.

was der Wesenheit anhaftet, ihr notwendig anhaftet. Also haftet der Wesenheit die notwendige Existenz an. Eine andere Möglichkeit besagt, daß diese Eigenschaften gleichzeitig mit der realen Existenz (der Wesenheit) entstehen. In diesem Falle aber verhält sich die Diskussion über die notwendige Existenz der Wesenheit wie die über den ersten der drei erwähnten Punkte. Ein anderer Fall ist der, daß man annimmt, der Wesenheit haften zahllose Eigenschaften an, und alle diese Eigenschaften hätten jene Bestimmung (gleichzeitig mit der Wesenheit aufzutreten). Sie alle müßten folglich mögliche, nicht in sich notwendige Dinge (entia possibilia) sein; (denn weil sie eine unendliche Zahl bilden oder überhaupt eine Vielheit darstellen, können sie nicht notwendig sein. Das Notwendige ist nur eines). Eine weitere Annahme ist die, daß die Eigenschaften schließlich zu einer bestimmten Eigenschaft hinführen, die durch ein äußeres Ding notwendig hervorgebracht wird.

Die erste der angenommenen Möglichkeiten besagt, die Eigenschaften seien alle in sich selbst betrachtet nur mögliche Dinge. Es ist nun aber klar, daß das in sich Mögliche seine Existenz durch ein anderes erhalten muß. Deshalb müssen alle Eigenschaften dieser Wesenheit durch eine äußere Ursache ihr Dasein notwendig erhalten.

Der zweite der angenommenen Fälle besagt, daß die entstehende Existenz nur auf Grund einer äußeren Ursache als reale Existenz bestehen bleibt. Dieses aber ist die Ursache; denn du hast bereits erkannt, daß das Entstehen nur bedeuten will, daß etwas zur Existenz gelangt, nachdem es früher nicht war. Dann also besteht in diesem Vorgange eine reale Existenz und daneben die andere Bestimmung, daß diese Existenz eintritt, nachdem sie früher nicht war. Die zeitlich hervorbringende Ursache hat nun darauf keinen Einfluß noch auch eine Bedeutung,[1]) daß das Ding entsteht, „nachdem es früher nicht war". Die Wirkung und Bedeutung der Ursache erstreckt sich vielmehr nur darauf, daß von ihr die reale Existenz ausgeht. Dann haftet in zweiter Linie dem Dinge akzidentell an, daß es dieses bestimmte Ding ist und in dieser bestimmten Zeit wird, „nachdem es früher nicht war". Das Akzidens, das in zufälliger Weise in die Existenz tritt und der Substanz an-

---

[1]) Wörtlich: „inneren Reichtum".

haftet, hat aber keinen Teil an dem Bestande des Dinges, und daher besitzt das Nichtsein, das dem werdenden Dinge vorausgeht, keinen wesentlichen Einfluß (Anteil) darauf, daß das werdende Ding eine Ursache habe. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß diese Art der (entstehenden) Existenz, insofern sie jener Art der Wesenheiten zukommt, eine Ursache beansprucht, selbst wenn sie fortdauert und bestehen bleibt. Aus diesem Grunde ist es unrichtig zu sagen, daß etwas die Existenz des Dinges hervorbringt, insofern das Ding entsteht, „nachdem es früher nicht war". Denn dieses (nämlich der Umstand, daß das Ding früher nicht war) ist nicht im Bereiche der Wirkung einer Ursache. (Es ist vielmehr eine Bestimmung, die dem entstehenden Dinge zufällig anhaftet); denn einige reale Dinge sind dadurch zu bestimmen, daß sie nicht nach dem Nichtsein werden können (die ewigen, wenn auch geschaffenen Dinge); für andere Dinge ist es hingegen unbedingt notwendig, daß sie nach dem Nichtsein entstehen.

Die Existenz, insofern sie Existenz dieser bestimmten Wesenheit ist, kann daher von einer Ursache stammen. Die Eigenschaft dieser Existenz aber, nämlich der Umstand, daß das Ding existiert, „nachdem es früher nicht war", kann nicht von einer Ursache herstammen. Daher ist das Ding inbezug auf seine Existenz ein entstehendes, d. h. es ist ein solches, insofern die ihm anhaftende Existenz bezeichnet wird als eine, die auftritt nach dem Nichtsein, und in dieser Rücksicht hat das Ding im eigentlichen Sinne des Wortes keine Ursache. Eine Ursache ist vielmehr für das entstehende Ding nur insofern notwendig, als dem Dinge die reale Existenz anhaftet.

Daher verhält sich die Sachlage anders und umgekehrt als jene (die Mutakallimûn) denken.[1] Die Ursache ist ausschließlich auf die Existenz (als ihr formelles Objekt, nicht auf ein etwa vorhergehendes Nichtsein) gerichtet. Wenn es sich daher zufällig trifft, daß dem Dinge das Nichtsein vorausgeht,

---

[1]) Avicenna führt diese Darlegungen so weit aus, um sich die metaphysische Grundlage zu schaffen für die Lehre von der anfangslosen Schöpfung. Dies ist zugleich seine Hauptthesis gegen die Theologen. Hat das Ding eine Ursache, „insofern ihm das Nichtsein vorausging", dann ist eine ewige Wirkung eine contradictio in adiecto. Diese hat Avicenna im vorhergehenden als eine nur scheinbare nachgewiesen.

dann ist es ein zeitlich entstehendes. Trifft dieses sich aber nicht, dann ist das Ding nicht neu entstehend (obwohl es von einer Ursache stammt). Die Wirkursache, die man gewöhnlich als Wirkursache bezeichnet, ist demnach nicht im eigentlichen Sinne eine Ursache, insofern man sie gerade als Wirkursache[1]) bezeichnet; denn man bezeichnet sie als Wirkursache, insofern man als notwendig annimmt, daß sie vorher nicht Wirkursache war. Sie ist also nicht eine Wirkursache, insofern sie Ursache ist; (denn in diesem Falle müßte sie notwendig und immer Wirkursache sein), und insofern (das esse causam efficientem) etwas notwendig mit ihr Verbundenes ist. Sie ist vielmehr Wirkursache rücksichtlich dessen, auf das sie einwirkt (also ihres Objektes), indem diese Rücksicht zugleich verbunden ist mit der Hinsicht auf das, was sie nicht bewirkt[2]) (das esse effectum, postquam non fuit). So kann man die Ursache betrachten in Bezug auf das Sein, was sie verleiht, indem man zugleich dasjenige betrachtet, was sie nicht verleiht (das esse post nihilum) und in dieser Rücksicht wird sie Wirkursache genannt. Jedes Ding, das die große Menge der Philosophen als Wirkursache bezeichnet, hat deshalb in sich notwendigerweise die Bestimmung, daß sie manchmal nicht Wirkursache ist. Dann aber tritt ein Willensentschluß oder ein äußerer Zwang oder irgend ein akzidenteller Zustand auf, der früher nicht vorhanden war.[3]) Sobald dieses Wirkliche (das zum aktuellen Tätigsein führt) sich mit ihr verbindet, wird das Wesen der Ursache in Verbindung mit diesem anderen zur aktuell wirkenden Ursache. Früher als dieses aktuelle Wirken war jedoch der Zustand, in dem die Ursache dieses zweite Ding (durch welches sie zur aktuell wirkenden Ursache wird) entbehrte. Und daher wird die Ursache nach der Ansicht jener aktuell zur Wirkursache, nachdem sie der Möglichkeit nach Ursache war, nicht insofern sie (ihrem Wesen nach) nichts anderes, als aktuell wirkende Ursache ist (d. h. nicht auf Grund ihres Wesens, also nicht notwendig).

---

[1]) Das esse causam efficientem kommt der Ursache nicht auf Grund ihres Wesens (des esse causam) zu. Es verhält sich vielmehr zu ihr immer wie ein Akzidens. Dann ist sie also nicht per se Wirkursache.

[2]) Fügt man diese Hinsicht hinzu, dann ist die Ursache eine nur zeitlich, nicht von Ewigkeit wirkende.

[3]) Dieser soll das aktuelle Wirken einer bisher untätigen Ursache begreiflich machen.

Alles was demnach die große Zahl der Philosophen „Wirkursache“ nennen, muß notwendig zugleich auch das sein, was sie leidendes Prinzip nennen.[1]) Denn die Philosophen befreien die Ursache (Gott) nicht von der notwendigen Bestimmung, daß ihr irgend ein anderes Wirkliche zukommen muß, nämlich ein neu entstehender Zustand, auf Grund dessen die Wirkung sich aus der Ursache ergibt und zwar nach dem Nichtsein. Es ist daher ersichtlich, daß die Existenz der Wesenheit abhängig ist von einem anderen (einer Wirkursache), insofern sie eine reale Existenz dieser Wesenheit ist, nicht auf Grund des Umstandes, daß sie entsteht, „nachdem sie früher nicht war“. Sonach ist also diese reale Existenz als Existenz[2]) verursacht, so lange sie real existierend bleibt. Ebenso ist sie verursacht und steht zugleich in notwendiger Abhängigkeit von dem anderen, der Wirkursache.

So ist es also klar, daß das Verursachte ein Prinzip voraussetzt, das ihm die Existenz verleiht, und zwar setzt das Verursachte dieses Prinzip (per se) voraus auf Grund dieser Existenz.[3]) Daß das Ding aber zeitlich entsteht und daß es noch weitere, akzidentelle Bestimmungen hat, dieses sind Dinge, die dem entstehenden Gegenstande wie Akzidenzien anhaften. Ferner ist klar, daß das Verursachte eines Verleihers der Existenz immer und ohne Aufhören bedarf, so lange es real existierend bleibt.

---

[1]) Wenn die Theologen also nur eine zeitlich entstehende Wirkung als möglich annehmen, so begehen sie einen circulus vitiosus, indem sie nur das als Wirkursache bezeichnen, was zeitlich wirkt. Sie setzen das voraus, was zu beweisen wäre. Der Streit ist also schließlich ein Wortstreit um den Terminus Wirkursache. Ferner ist es den Theologen nicht gelungen, zu beweisen, daß nach ihrer Ansicht Gott sich nicht passiv verhalten muß und nicht veränderlich ist. So der Gedankengang Avicennas.

[2]) Wörtlich: „in dieser Richtung“. Wenn das formelle Objekt der Ursache die Existenz schlechthin ist, dann kann diese Ursache (Gott) das Sein im absoluten Sinne bewirken, also von Ewigkeit ex nihilo, non post nihilum schaffen. Aus demselben Grunde ist die conservatio rerum in esse eine creatio continuata.

[3]) Wenn die Existenz in den kontingenten Dingen per se und notwendig Wirkung ist, dann muß sie während der ganzen Dauer des Bestehens der Dinge Wirkung sein, d. h. die Dinge werden erhalten durch fortdauerndes Emanieren der Existenz aus dem ersten Seinsprinzipe.

Zweites Kapitel.

Die Lösung der Schwierigkeiten in den Ansichten der wahren Philosophen, die behaupten: jede Ursache sei gleichzeitig mit ihrer Wirkung. Die genaue Bestimmung der Wirkursache.

(Die zu verteidigende Lehre lautet: die Ursache ist gleichzeitig mit ihrer Wirkung. Sobald die Ursache existiert, existiert auch die Wirkung, und so lange die Wirkung da ist, ist auch die Ursache vorhanden.) Die Schwierigkeit, die gegen diese Lehre vorgebracht wird, lautet: der Sohn bleibt bestehen nach dem Tode des Vaters, und das Haus bleibt bestehen, auch wenn der Baumeister nicht mehr vorhanden ist, und die Hitze bleibt, nachdem das Feuer entfernt wurde. Die Ursache, die zu dieser Schwierigkeit führte, liegt in einer Unklarheit und Vermengung von Begriffen infolge der Unwissenheit darüber, was Ursache im eigentlichen Sinne des Wortes sei. Denn der Baumeister, der Vater und das Feuer sind im eigentlichen Sinne des Wortes keine Ursachen für den Bestand der genannten Wirkungen. Der Baumeister, der, wie gesagt, das Gebäude bewirkt, ist nicht Ursache für den Bestand des Hauses, noch auch Ursache für seine Existenz. Nur die Bewegung des Baumeisters ist Ursache für eine andere Bewegung. Sodann ist auch der Zustand seiner Ruhe und der Zustand, wenn er die Bewegung nicht ausführt und der Mangel der von ihm ausgehenden Bewegung, wie auch seine Entfernung (vom Orte des Gebäudes) nach jener räumlichen Bewegung[1]) Ursache für die Beendigung jener Bewegung. Jenes Transportieren (der Materialien) und das Endigen jener Bewegung (bei ihrem Endpunkte d. h. das Ausführen der Bewegung) sind selbst Ursache dafür, daß sich verschiedene Dinge zusammenfinden. Dieses Zusammenkommen (von Materialien) ist wiederum Ursache für das Entstehen einer Gestalt. Jedes einzelne dieser beiden Verhältnisse ist Ursache. Diese und ihre Wirkung bestehen also zu gleicher Zeit. Der Vater ist z. B. Ursache für die Bewegung des Samens. Diese ist, wenn sie zu ihrem Endpunkte gelangt ist, Ursache dafür, daß derselbe in das für ihn bestimmte Organ gelangt. Dieses Hineingelangen ist sodann Ursache für eine andere Wirkung. Daß aber der Same die

---

[1]) Wörtlich: Transportieren.

Wesensform des Tieres annimmt, und daß diese sodann bestehen bleibt als Tier, dafür ist wiederum eine andere Ursache vorhanden. Wenn sich die Ursache nun so verhält, dann ist es richtig, daß jede Ursache gleichzeitig ist mit ihrer Wirkung. Ebenso ist das Feuer Ursache für das Erhitzen des Elementes des Wassers. Das Erhitzen ist Ursache dafür, daß die vollkommene Disposition, die das Wasser aktuell besaß, um die Wesensform des Wassers in sich aufzunehmen und zu bewahren, vernichtet wird. Dieser Umstand oder ein anderes Ding, ist Ursache dafür, daß eine vollkommene Disposition in diesem Zustande des Werdens entsteht, um die konträre Form in sich aufzunehmen. Dieses ist die Form des Feuers. Die Ursache für die Wesensform des Feuers bilden jene Ursachen, die den Elementen ihre Wesensformen verleihen. Es sind unkörperliche Substanzen. Daher bestehen also die Ursachen im eigentlichen Sinne gleichzeitig mit ihrer Wirkung. Die ersten Prinzipien[1]) sind Ursachen entweder per accidens oder sie sind Ursachen, indem sie andere Ursachen unterstützen.

Auf Grund dieser Darlegungen muß man annehmen, daß die Ursache der Gestalt des Gebäudes das Zusammentreten (der Materialien) ist. Die Ursache dafür (d. h. für das Bestehen des Gebäudes) sind die Naturen der zusammentretenden Materialien und der Umstand, daß sie in der Form bestehen bleiben, zu der sie vereinigt worden sind. Die Ursache für diese (Naturanlagen) ist die unkörperliche Ursache, die die Naturanlagen hervorbringt. Die Ursache des Kindes ist in diesem Sinne das Zusammentreten seiner Wesensform und seiner Materie auf Grund derjenigen Ursache, die die Wesensform verleiht. Die Ursache des Feuers ist die Ursache, die die Wesensformen verleiht und ferner zu gleicher Zeit das Aufhören der vollkommenen Disposition (der aufnehmenden Materie) für die konträre Form. Folglich finden wir, daß die Ursachen gleichzeitig mit ihren Wirkungen existieren.

Wenn wir nun in diesen Problemen, über die wir jetzt verhandeln, den Satz aufstellen, daß die Ursachen eine endliche Zahl bilden, so stellen wir diesen Satz nur mit Rücksicht auf die eben erwähnten Ursachen (die primo et per se wirken) auf.

---

[1]) Wörtlich: „die vorausgehenden Substanzen“ d. h. die himmlischen Geister, besonders der aktive Intellekt der Mondsphäre.

Wir leugnen nicht, daß eine Kette von Ursachen[1]) bestehen kann, die „helfende" und die Materie „disponierende" Ursachen sind und die ohne Ende fortgeht, indem sich die eine vor der anderen befindet. Diese unendliche Kette der Ursachen ist sogar absolut notwendig; denn jedes entstehende Ding wurde notwendig, nachdem es nicht den Charakter der Notwendigkeit hatte. Es wurde notwendig auf Grund der Notwendigkeit seiner Ursache, wie wir früher auseinandersetzten.[2]) Die Ursache dieses Dinges war notwendig, so lange es selbst notwendig existierte, und daher gehen den individuellen Dingen notwendigerweise andere Dinge voraus. Durch diese vorausgehenden Dinge wird in den existierenden und aktuellen Ursachen bewirkt, daß sie aktuell zur Ursache für die Dinge werden. Daher sind die dem werdenden Dinge vorausgehenden Dinge ohne Ende an Zahl, und die Frage nach der weiter zurückliegenden Ursache derselben gelangt daher durchaus nicht zu einem Endpunkte. Die Schwierigkeit, die betreffs dieses Problems gemacht wird, besteht in folgendem. Diese Kette unendlicher Ursachen muß sich so verhalten, daß entweder jedes einzelne Glied von ihr einen Augenblick existiert, und daß die Ursachen dann zu anderen Augenblicken, die an Stelle des ersten treten, übergehen, ohne daß zwischen den Augenblicken eine Zeit verläuft. Dies jedoch ist unmöglich (denn die Verbindung von Augenblicken wird durch die Zeit hergestellt). Die Glieder der unendlichen Kette der Ursachen verhalten sich im anderen Falle so, daß jedes einzelne von ihnen eine Zeitlang bestehen bleibt. Dann muß auch sein notwendiges Wirken in der ganzen Dauer dieser Zeit, nicht nur in einem Punkte derselben stattfinden. Ferner muß der Grund (ratio), der das notwendige Wirken dieser Ursache hervorbringt, seinerseits gleichzeitig mit ihr bestehen[3]) und zwar in dieser (ganzen) Zeit. Daher ist die Auseinandersetzung über den Grund, der diese Ursache zur notwendig wirkenden macht, identisch mit der Auseinandersetzung über die notwendig wirkende Ursache selbst (d. h. das Problem wird nur weiter verschoben), und daher sind Wirkursachen in unendlicher Reihenfolge gleichzeitig vorhanden. Dieses aber leugnen wir.

---

[1]) Wörtlich: „causae causarum".

[2]) Diese Abhandlung Kap. I, vergl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 2 u. 9.

[3]) Cod. c Gl.: „dies betrifft die Verbindung des zeitlich Entstehenden mit dem Ewigen".

Daher lehren wir, wenn die Bewegung nicht bestände, dann wäre die oben erwähnte Schwierigkeit notwendig. Jedoch verhindert die Bewegung, daß dasselbe Ding in ein und demselben Zustand verbleibe, und bewirkt, daß das Ding sich immer von einem Zustande in den anderen und von einem Augenblicke zum nächstfolgenden verändert, der mit dem vorhergehenden in Berührung steht. Diese Veränderung findet sogar kontinuierlich statt. Daher bewirkt das Wesen der Ursache nicht so sehr die Existenz der Wirkung, als vielmehr den Zustand der Wirkung, zufolge dessen sie sich in einer gewissen Beziehung befindet. Die Ursache dieser Beziehung ist nun die Bewegung oder ein anderes Moment, das sich mit der Ursache der Bewegung verbindet. Dasjenige Moment nun, wodurch die Ursache aktuell zur Ursache wird, ist die Bewegung. Die Ursache also ist nicht beständig in ein und demselben Zustande. Sie ist jedoch auch nicht vergänglich im Sein noch neu entstehend in einem einzigen Augenblicke. Folglich ist es notwendig, daß diejenige Ursache, die die Ordnung in der Kette der Ursachen erhält, und sich mit dieser Ordnung verbindet, die Bewegung sei. Durch sie lösen sich die bekannten Schwierigkeiten. Bei einer späteren Gelegenheit werden wir die Diskussion darüber noch deutlicher ausführen und sie noch wirksamer darstellen.

Es ist also klar und einleuchtend, daß die Ursachen, die notwendig und aus sich wirken und durch die die Existenz der Wirkung selbst aktuell hervorgebracht wird, gleichzeitig mit der Wirkung existieren müssen und ihr im Sein nicht in der Weise vorausgehen, daß das Aufhören der Ursache zugleich eintritt mit dem Entstehen der Wirkung. Dieses letztere ist nur möglich in der Kette der Ursachen, die nicht aus sich (per se und notwendig) wirken oder in der Kette der Ursachen, die nicht die nächsten Ursachen sind. Die nicht „wesentlich" wirkenden Ursachen, und die nicht „nächsten" Ursachen können aber, wie wir nicht leugnen, eine unendliche Kette bilden. Dieses behaupten wir sogar.[1])

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 46, 2 ad 7: In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta, si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi

Nachdem dieses nun festgestellt worden ist gilt folgendes: wenn irgend ein Ding auf Grund seines Wesens Ursache ist für die Existenz eines anderen Dinges, und wenn dieses zugleich ohne Aufhören hervorgebracht ist, dann ist auch die Ursache des Dinges eine ohne Aufhören wirkende Ursache, so lange sie selbst bestehen bleibt. Ist die Ursache aber ewig bestehend, dann ist auch ihre Wirkung ewig bestehend. Solche Ursachen, die ewig wirken, haben in hervorragender Weise den Charakter der Ursache; denn sie hindern und vernichten das Nichtsein des Dinges im allgemeinen (d. h. in der ganzen Dauer der anfangslosen Zeit). Eine solche (von Ewigkeit wirkende Ursache) verleiht dem Dinge das volle Dasein. Diesen Begriff bezeichneten die Gelehrten mit dem Ausdrucke „anfangslose Schöpfung".[1] Er bezeichnet das Hervorbringen eines Dinges nach dem Nichtsein schlechthin; denn der Wirkung kommt aus sich heraus zu, daß sie nicht existiert, von ihrer Ursache aber kommt es ihr zu, daß sie eine tatsächliche Existenz hat. Dasjenige nun, das dem Dinge aus sich her zukommt, ist begrifflich, dem Wesen nach nicht der Zeit nach, eher als dasjenige, was dem Dinge von einem anderen her zukommt. Daher ist jedes Verursachte ein Seiendes, nachdem es ein Nichtseiendes war, und zwar in einem Früher nur dem Wesen nach.

Dehnt man nun die Bedeutung des Wortes „entstehen" auf alle Dinge aus, die ein Seiendes werden, nachdem sie ein Nichtseiendes waren, selbst wenn dieses Später kein Später der Zeit nach ist, dann ist jedes Verursachte (auch das Ewige)

---

unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quod agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim inquantum homo et non inquantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine et a corpore elementari et a sole et sic infinitum. I—II 1, 4 c: Per se loquendo impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Vgl. Arist., Phys. ϑ 4, 254 b ff.

[1]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 29 und Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 346.

ein „Entstandenes". Dehnt man aber die Bedeutung des Ausdruckes „entstehen" nicht in dieser Weise (auch auf das anfangslos Entstandene) aus, sondern setzt man für den Begriff des „Entstehenden" die Bedingung voraus, daß eine Zeit und Augenblicke waren, die früher sind als das entstehende Ding und zwar so, daß diese Zeit dadurch aufhörte, daß das Ding in die Erscheinung trat — (das Aufstellen dieser Bedingung ist notwendig) da dieses Später ein Später ist, das nicht zugleich mit dem Früher existiert, sondern das sich von ihm in dem Sein unterscheidet; denn es ist ein zeitliches Später — dann ist nicht jedes Verursachte auch zugleich ein „Entstandenes". „Entstanden" ist vielmehr nur dasjenige Verursachte, dessen Existenz eine Zeit vorausgeht, und dann geht der Existenz dieses Dinges auch notwendigerweise eine Bewegung und eine Veränderung voraus, wie du früher gesehen hast. Über die Worte streiten wir nicht.

Das Entstehende in derjenigen Bedeutung, die nicht die Zeit einschließt und erfordert, kann sich ferner in zweifacher Weise verhalten. Es erhält entweder seine Existenz nach dem Nichtsein schlechthin (so daß es also, wenn es entsteht, anfangslos entsteht, ohne daß eine Zeit vorherging, in der das Ding nicht war) oder seine Existenz tritt auf nach dem Nichtsein im besonderen Sinne genommen, ja sogar nach dem Nichtsein des entgegenstehenden, individuellen Prinzipes, das in einer realen Materie existierte, wie du früher gesehen hast. Tritt daher die Existenz des Gegenstandes nach dem Nichtsein schlechthin auf, dann ist sein Hervorgehen aus der Ursache in jener bestimmten Art des Hervorgehens ein anfangsloses Geschaffenwerden. Dies ist die hervorragendste Art, wie das Sein mitgeteilt wird. Denn in ihr wird das Nichtsein absolut ausgeschlossen, und über das Nichtsein das Sein zum „Herrscher" gemacht. Wenn aber das Nichtsein Platz greift und zwar so, daß es dem Sein vorausgeht, dann ist das Werden des Dinges unmöglich, es sei denn, daß das Ding aus einer Materie entstehe, und dann ist das Nichtsein Herrscher über das Geschaffenwerden, d. h. die Existenz des Dinges, die von einem anderen Dinge stammt, ist gering, mangelhaft und sekundär (wie die entia possibilia).

Viele Philosophen bezeichnen nicht jedes in dieser Weise entstehende Ding als ein anfangslos Geschaffenes. Wir sagen vielmehr: stellen wir uns ein Ding vor, das sein Sein von einer

ersten Ursache ableitet durch die Vermittelung einer mittleren Ursache, die auch Wirkursache ist. Zugleich soll, so nehmen wir an, dieses Ding nicht aus einer Materie entstehen, ferner sein Nichtsein keine Macht haben über das Sein; seine Existenz jedoch möge hervorgehen aus der ersten, eigentlich wahrhaften Ursache und zwar nach der Existenz eines anderen Dinges, das ihm vorausgeht. Wenn diese Annahmen zutreffen, dann ist das Geschaffenwerden dieses Dinges nicht nach dem absoluten Nichtsein, sondern nach einem Seienden, selbst wenn dieses Seiende kein Materielles ist.

Andere Philosophen sprechen von „anfangslosem Werden" bei jedem als reine Form Existierenden, wie es auch immer sein möge.[1] Alles Materielle, selbst dann, wenn die Materie dem Entstehen dieses Materiellen nicht vorausging, wird in seiner Beziehung zur Ursache bezeichnet mit dem speziellen Ausdrucke des „Werdens". Über diese Worte streiten wir nicht, nachdem die Begriffe deutlich von einander unterschieden wurden. Einige Dinge finden wir, die aus einer Ursache entstehend, ewig existieren ohne Materie. Andere Dinge sehen wir, die durch eine Materie existieren; wiederum andere entstehen durch eine vermittelnde Ursache, andere ohne eine solche. Alles, was nun nicht aus einer vorhergehenden Materie existiert, wird treffend als „nicht geworden", als „anfangslos entstanden" bezeichnet. Es ist ferner zutreffend, die vorzüglichste Art des Werdens, das „anfangslose Werden" dasjenige zu nennen, das nicht durch eine vermittelnde Ursache aus der ersten Ursache entsteht, sei es nun, daß diese vermittelnde Ursache eine materielle oder eine wirkende oder irgend eine andere Ursache ist.

Somit kehren wir zu unserem ersten Probleme zurück und sagen: die Wirkursache, der es nur akzidentell zukommt, daß sie wirkend wird, muß notwendig eine Materie zur Verfügung haben, in der sie wirkt; denn jedes neu Entstehende, wie du früher gesehen hast, bedarf einer Materie. Häufig wirkt nun diese Wirkursache zugleich und mit einem Male, manchmal wirkt sie durch Vermittelung der Bewegung (also allmählich). Diese Wirkursache ist dann das erste Prinzip der Bewegung. Da nun die Naturwissenschaftler die Wirkursache bezeichnen als das erste Prinzip der Bewegung, so wollen sie damit aus-

---

[1]) Als reine Form existieren nur die reinen Geister und Gott.

drücken, daß sie erstes Prinzip der vier Bewegungen[1]) sei. Sie übersehen damit die anderen Möglichkeiten und so bezeichneten sie das Werden und Vergehen als eine Bewegung.

Die Wirkursache ist manchmal durch sich selbst wirkend; manchmal befindet sie sich in der Möglichkeit zum Wirken. Diejenige Wirkursache nun, die durch sich selbst wirkt, verhält sich z. B. wie die Hitze. Wenn sie als reine Hitze (calidum per se) bestände, dann würde sie wirken. Ihre natürlichen Wirkungen würden dann von ihr ausgehen, weil sie das Element des Heißen in reiner Form wäre. Diejenige Wirkursache aber, die durch eine Fähigkeit wirkt, verhält sich wie das Feuer, das durch die Vermittelung der Hitze wirkt. An einer anderen Stelle[2]) haben wir die Arten der Fähigkeiten aufgezählt.

Drittes Kapitel.

Die Beziehungen der Wirkursachen zu ihren Wirkungen.

Wir lehren: die Wirkursache bewirkt jede Existenz die sie hervorbringt, nicht in dem gleichen Maße und der gleichen Art[3]), wie sie dieselbe selbst besitzt; denn manchmal bewirkt sie eine Existenz, die der eigenen gleichkommt (Ursache und Wirkung sind dann der Seinsfülle nach gleichwertig), manchmal aber auch eine solche, die der eigenen nicht gleich steht.[4]) So verhält

---

[1]) Vgl. Arist., Phys. 261 a 27: *ὅτι μὲν οὖν τῶν ἄλλων κινήσεων οὐδεμίαν ἐνδέχεται συνεχῆ εἶναι ἐκ τῶνδε φανερόν. ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί, οἷον γενέσει μὲν καὶ φθορᾷ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ὅροι, ἀλλοιώσει δὲ τἀναντία πάθη, αὐξήσει δὲ καὶ φθίσει ἢ μέγεθος καὶ μικρότης ἢ τελειότης μεγέθους καὶ ἀτέλεια* und: *ὅτι μὲν τοίνυν τῶν κινήσεων ἡ φθορὰ πρώτη, φανερὸν ἐκ τούτων.*

[2]) Siehe Naturwissenschaften VI. Teil, II, Kap. 1; IV, Kap. 1.

[3]) Alle Naturdinge, wie z. B. die schwarze Farbe und Hitze in den obigen Beispielen, werden als Existenz*arten* bezeichnet. Das Dasein im eigentlichen Sinne d. h. das der Substanz verleiht nur die Gottheit.

[4]) Cod. a tritt dieser Lehre von der Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung entgegen, indem er statt des letzten Satzes in den Text einschiebt: „Die Ursache verleiht nur eine solche Existenz die der eigenen gleichsteht."

sich das Feuer, wenn es einen Gegenstand schwärzt, und die Bewegung, wenn sie Hitze hervorbringt.[1]) Die Wirkursache, die eine der eigenen gleichgeartete Existenz schafft, muß nach allgemeiner Lehre diejenige Natur, die sie der Wirkung mitteilt, in eminenterem und mächtigerem Maße besitzen, als die Wirkung. Doch ist diese allgemeine Ansicht nicht durchaus klar noch auch in jeder Beziehung richtig, abgesehen von dem Falle, daß die Wirkursache die Existenz selbst im eigentlichen Sinne des Wortes[2]) mitteilt. In diesem Falle ist der Verleiher (des Daseins) in vorzüglicherem Sinne mit dem ausgestattet, was er verleiht, als der Empfänger.

Wir wollen also mit dem ersten Probleme beginnen und lehren: die Ursachen sind Ursachen ihrer Wirkungen entweder in derselben Art der Existenz, wie die eigene oder in einer anderen.[3]) Wie das erste verhält sich das Erhitzen, das von dem Feuer ausgeht, und wie das zweite (in dem Ursache und Wirkung wesentlich verschieden sind) das Erhitzen durch Bewegung, das Sichverdünnen des Körpers infolge von Hitze und viele Vorgänge, die diesen Beispielen ähnlich sind.

Wir wollen nun von den Ursachen und Wirkungen sprechen, die in die erste Kategorie gehören und daher die Arten anführen, die nach dem ersten, oberflächlichen Urteile für Arten dieser Kategorie der Ursachen gehalten werden. Wir lehren daher: betreffs der ersten Kategorie wurde bereits die Ansicht aufgestellt: die Wirkung sei in vielen Fällen betreffs der ratio for-

---

[1]) Ursache und Wirkung sollen in diesen Beispielen nicht der Quantität oder Qualität, sondern dem Wesen nach verschieden sein. Daß eine Wirkung graduell oder in der Intensität einer Eigenschaft der Ursache nachstehe, bietet keine Bedenken; daß sich diese Inkongruenz auf das eigentliche Wesen selbst erstrecke, bedarf einer besonderen Erörterung.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. III 62, 4 c: Multipliciter aliquid dicitur esse in alio: uno modo sicut in signis, alio modo sicut in causa, nam sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa. Unde gratia est in sacramento non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole, sed secundum quandam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae.

[3]) Avicenna unterscheidet hier Ursachen, die notwendig aus sich wirken und Ursachen, die nur per Akzidens ursächlich wirkend sind. Nur in letzteren ist die Seinsart in Ursache und Wirkung verschieden.

malis causandi[1]) von geringerer Seinsfülle als die Ursache, wenn überhaupt jene ratio (indem Ursache und Wirkung zusammentreten) eine größere oder geringere Intensität zuläßt. So verhält sich das Wasser, wenn es durch Einwirkung des Feuers heiß wird. Dem Augenscheine nach ist es manchmal das gleiche wie auch vor der Erhitzung oder mit anderen Worten, es nimmt die Natur des Feuers nicht in sich auf, (es wird nicht selbst zu Feuer). Dem Augenschein nach urteilen und glauben wir, betreffs des Feuers, daß es einen anderen Gegenstand zu einem ebensolchen Feuer verwandele, wie es selbst ist, (so daß es so wird, wie die Wirkursache selbst ist)[2]). Dies gilt jedoch nur betreffs der äußeren Erscheinung. Dadurch wird dieses entstehende Feuer dem ersten Feuer zunächst ähnlich inbezug auf die Wesensform des Feuers; — denn diese Wesensform nimmt keine größere oder geringere Intensität an,[3]) — und sodann wird es ihm ähnlich inbezug auf das notwendige Akzidens (proprium), nämlich die sinnlich wahrnehmbare Hitze; denn das Wirken geht aus von der Wesensform,[4]) die der Wesensform der Wirkung

---

[1]) Der arabische Ausdruck ma'nâ bedeutet Gedanke, Begriff, vielfach auch begrifflich faßbares, reales Wesen. Als Adjektiv steht er dem Quantitativen gegenüber und bezeichnet das Qualitative, das direkt aus der unkörperlichen Wesensform des Dinges resultiert. Hier bezeichnet es die formelle Hinsicht, die ratio formalis, in der die Ursache wirkend ist. Das Schulbeispiel lautet: der Arzt, der zugleich Musiker ist, heilt den Kranken non inquantum est musicus, sed inquantum est medicus. Das esse musicum ist causa per accidens; die ratio formalis ist das esse medicum.

[2]) Das Holz nimmt, wenn es verbrennt, nicht nur die „Qualität", sondern das „Wesen" des Feuers in sich auf; es wird zu Feuer. Das Wasser nimmt aber nur die Qualität des Feuers, d. h. der causa efficiens an und steht daher der „Seinsfülle" nach betreffs der ratio formalis causandi, d. h. der Hitze hinter dem Feuer zurück. In der Wirkung ist weniger enthalten, als in der Ursache.

[3]) Wenn das Feuer daher auch in geringerer Intensität in der Wirkung ist, so ist es dennoch in der ganzen, unverminderten „Wesenheit" des Feuers in derselben. Essentiae rerum sunt sicut numeri. Vermindert oder vermehrt man daher die Wesenheit, so wird sie zu einer anderen. Aus dem Feuer wird dann Luft oder Wasser. Die Wesenheiten können, ohne ihre Natur zu verlieren, nicht vermehrt oder vermindert werden. Die Qualitäten lassen hingegen eine solche Veränderung intensio vel remissio zu.

[4]) Wenn das Wirken der Ursache ausgeht von der Wesensform, dann muß es auch in der Wirkung wiederum die Wesensform und mit dieser das proprium derselben hervorbringen. Zur Aufnahme dieser Wesensform wird

gleichsteht. Infolge dieses Wirkens (der Form) steht auch die Materie der Form durch ihre Disposition (für dieselbe) gleich.

Was aber nun die Lehre anbetrifft, die Wirkung weise eine größere Intensität in der ratio formalis auf, die sie von der Wirkung empfängt, so ist dies etwas, das wir schlechthin für unmöglich halten. Ebensowenig (wie in der realen Welt) existiert auch im Bereiche der supponierten Gegenstände ein solches Verhältnis als Ursache und Wirkung; denn dieses Mehr (das die Wirkung vor der Ursache besitzen soll) kann nicht aus sich selbst entstehen. Ebensowenig kann es entstehen durch eine größere Disposition der Materie, so daß diese (Disposition aus sich heraus) schon das Hervorgehen des Dinges zur Aktualität zur Folge hätte. Die Disposition (die sich nur passiv verhält) ist bekanntlich keine Ursache, die etwas positives hervorbringt. Wenn man aber (nach Ausschluß dieser beiden Möglichkeiten) zur Ursache dieses Mehr (das die Wirkung vor der Ursache besitzen soll), die Ursache selbst und zugleich[1]) ihr Einwirken macht, das gleichzeitig mit der Ursache, von ihr ausgehend, existiert, dann ist diese größere Fülle des Seins in der Wirkung verursacht durch zwei Dinge, nicht durch ein einziges. In ihrer Vereinigung lassen diese beiden Momente eine größere und mächtigere Intensität zu, als die Wirkung, nämlich die größere Fülle des Seins.

Wenn wir diese Vorstellungen zugeben, damit wir uns freie Bahn schaffen für die Diskussion, dann wird es uns leicht zu lehren: wenn die ratio formalis causandi in der Wirkung und Ursache sich gleichsteht inbezug auf Stärke und Schwäche, dann muß in diesem Verhältnisse von causa und effectus die Ursache des logischen Früher (das mit jeder Ursache gegeben ist) gerade inbezug auf jene ratio formalis statthaben. Daher ist also das logische Früher, das für das Kausalverhältnis in jener ratio formalis enthalten ist, ein (besonderer) Begriff, der zu jener ratio formalis selbst (insofern sie sich in der Ursache

---

die Materie disponiert und auch diese Disponierung geht von der zu empfangenden Wesensform z. B. der des Feuers aus, wenn es das Wasser allmählich verwandelt, die Wesensform des Wassers verdrängend. Durch diese Disponierung wird das Wasser zu Luft und dann zu Feuer.

[1]) Die Ursache allein kann auf Grund des Gesetzes des Widerspruches nicht in Frage kommen.

vorfindet) gehört, ohne daß er zu gleicher Zeit dem zweiten (der Wirkung) anhaftet.[1]) Daher ist also dieser erste Begriff (das „Früher" der ratio formalis in der Ursache), wenn man ihn nach der Seite der Existenz[2]) betrachtet und in Beziehung auf diejenigen seiner Verhältnisse, die ihm von seiten der Existenz zukommen, in sich selbst früher als der zweite (d. h. die ratio formalis in der Wirkung). Daher besteht also keine[3]) absolute (uneingeschränkte) Übereinstimmung (zwischen Ursache und Wirkung); denn die Übereinstimmung bleibt bestehen[4]) in der Definition,[5]) indem beide, Ursache und Wirkung sich gleichstehen, insofern ihnen diese Definition (nach der sie beide dieselbe bestimmte Art des Wirklichen sind) zukommt. In diesem Sinne ist das eine nicht eine Ursache, noch das andere eine Wirkung. Betrachtet man aber beide, insofern das eine „Ursache" und das andere „Wirkung" ist, dann ist es klar, daß die „Existenz"[6]) dieser Definition dem einen (der Ursache) in vorzüglicherem Sinne zukommt, da sie diesem ursprünglich und unvermittelt zu eigen ist, nicht von der zweiten (der Wirkung) herkommend; dem zweiten aber (der Wirkung) kommt dieser Wesensinhalt nur zu von dem ersten (der Ursache).

---

[1]) Die ratio des kausalen Wirkens hat zwei Seiten, die eine in der Ursache, die andere in der Wirkung. So ist z. B. diese ratio für die Wirkung des Feuers, die Hitze, eine „Form", die logisch anders im Feuer aufgefaßt wird, als in dem erhitzten Gegenstande. In dem ersten ist sie wirkend, in dem zweiten ist sie aufgenommen. In der Ursache ist sie also früher, in der Wirkung später. Diesen Begriff des Früher bezeichnet Avicenna hier als ein Akzidens der ratio formalis causandi.

[2]) In Bezug auf die Existenz und die Seinsordnung ist die Ursache, das aktive Moment, in jedem Falle früher, als die Wirkung, das passive Moment, selbst wenn beide der Zeit nach zugleich sind.

[3]) Wörtlich: „schwindet".

[4]) Sie bleibt „bestehen", trotzdem die Ursache aktiv und die Wirkung passiv auftritt.

[5]) In der Definition, d. h. der Wesenheit, sind das ursächlich „wirkende" und das von der Ursache „bewirkte" Feuer durchaus gleich. Nur rücksichtlich der Seinsordnung ist die Verschiedenheit vorhanden. Betrachtet man also beide Teile nur in ihrer Wesenheit, so kann man sie nicht als Ursache oder Wirkung bezeichnen, wie Avicenna im folgenden ausführt.

[6]) Wörtlich: „die Betrachtung der Definition". Avicenna betont die Existenz; denn wenn auch beide in der Wesenheit übereinstimmen, so sind sie dennoch in dieser selben Wesenheit verschieden, wenn man dieselbe auffaßt formaliter inquantum habet (dat aut recipit) „existentiam".

Daher ist es klar, daß in dieser ratio formalis, wenn sie die Existenz selbst ist (die die Ursache der Wirkung mitteilt),[1]) beide durchaus in keiner Weise gleichstehen, da beide nur in dem Begriffe der Definition gleichgeordnet sind. Die Ursache aber hat vor der Wirkung den Vorzug rücksichtlich ihrer Hinordnung[2]) auf die Existenz. Nun aber trifft es sich (z. B. im Schöpfungsakte), daß die Hinordnung zur Existenz die Definition selbst ist.[3]) Denn die ratio formalis causandi wurde bereits (im obigen Beispiele) aufgefaßt als das Dasein selbst. Daher ist es also klar, daß die Ursache der Wirkung nicht gleichstehen kann, wenn die ratio formalis die Existenz selbst ist (d. h. selbst wenn sie die Definition der Wirkung ist). Dasjenige Prinzip also, das dem Gegenstande die Existenz verleiht, ist als „Existierendes" (nicht insofern es eine bestimmte Wesenheit darstellt) in vorzüglicherem Sinne mit der Existenz ausgestattet als seine Wirkung.

In diesen Kausalverhältnissen ist jedoch noch eine andere Einteilung und zugleich eine (andere) Art des konkreten Vorkommens (der Ursachen) in der Außenwelt[4]) gegeben, die du

---

[1]) Nur im Schöpfungsakte, der das Sein mitteilt, ist die ratio formalis causandi das Dasein selbst. Die Tendenz dieser Ausführungen ist also die, ein metaphysisches Fundament für die Lehre zu schaffen, daß die Geschöpfe der Gottheit nicht gleichstehen, selbst wenn die Schöpfung eine anfangslose ist.

[2]) Wörtlich: „durch die Beziehung ihres Anspruches auf die Existenz".

[3]) Wörtlich: „wenn sie ein Begriff ist wie die Definition (von der Gattung der Defin.)". Daraus ließe sich ableiten: causa und effectus stehen sich in der Definition gleich. Diese Definition ist nun aber im Schöpfungsakte die Existenz selbst. Also müssen sie sich auch in der Existenz gleichstehen; die Geschöpfe wären also Gott gleichgeordnet. Doch Avicenna schließt: In der Existenz kann niemals eine Gleichordnung stattfinden. Die Existenz ist nun aber manchmal die Definition selbst, für die eine Gleichordnung zugegeben wurde. In diesem Falle (dem Schöpfungsakte) ist also auch für die Definition die Gleichstellung auszuschließen.

[4]) Wörtlich: „eine gewisse Weise der Bestätigung" oder „Ergründung des Wesens". Im folgenden werden die Ursachen eingeteilt:

I. in Ursachen, die als Wirkung eine Art hervorbringen. — Es soll also in ihnen die Ursache einer bestimmten „Art" gesucht werden, und daher muß die Ursache selbst verschieden sein von dieser Art. —

II. Ursachen, die das Individuum hervorbringen.
   A. Ursachen, die in derselben Art und Weise disponiert sind, wie die aufnehmende Materie.
      a) Diese Disposition ist eine vollkommene, indem
         1. der aufnehmende Teil eine das Wirken unterstützende Kraft in sich hat,

nicht übersehen darfst. Es ist folgende: die Ursachen und Wirkungen werden „sogleich" bei der erstmaligen Betrachtung von dem Verstande in zwei Klassen eingeteilt. Die erste Klasse wird gebildet durch solche Ursachen und Wirkungen, in denen die natürliche Beschaffenheit der Wirkung, wie auch ihre Art und ihre Wesenheit zur realen Existenz gebracht wird auf Grund einer bestimmten Natur oder bestimmter Naturkräfte. Daher sind die Ursachen notwendigerweise ihrer „Art" nach verschieden von der Wirkung, da sie Ursachen für den Gegenstand sind inbezug auf seine „Art", nicht inbezug auf sein Individuum.[1]) Wenn die Sache sich nun so verhält, dann sind beide Arten (die der Ursache und Wirkung) nicht ein und dieselbe; denn dasjenige, was man in der Untersuchung finden will, ist eben die Ursache jener „Art". Die Wirkungen stammen vielmehr in notwendiger Folge her von einer anderen „Art", und dementsprechend bewirken die Ursachen in notwendiger Weise eine von ihnen verschiedene „Art". Daher handelt es sich also in dieser Klasse um Ursachen für eine Wirkung, die aus sich heraus (per se) wirken und hingeordnet sind auf die „Art" der Wirkung im allgemeinen (nicht auf die konkrete Erscheinungsform der Art im Individuum).

Die zweite Klasse der Ursachen und Wirkungen verhält sich so, daß die Wirkung nicht die Wirkung der Ursache und dann auch die Ursache ebensowenig Ursache für die Wirkung ist durch ihre „Art". Die Ursache ist vielmehr Ursache für ihre Wirkung inbezug auf das „Individuum" (der Wirkung).

Wir wollen diese Klassifizierung in dem Sinne auffassen, wie es der Verstand für eine richtige Einteilung verlangt und wie es offenkundige Beispiele erläutern, ohne mit den Worten zu kargen, damit wir die wahren und sich notwendig ergebenden Verhältnisse auseinandersetzen entsprechend unserer Meinung über

---

2. oder eine dieses hindernde,
3. oder sich zu ihm indifferent verhält,

b) oder die Disposition ist eine unvollkommene.

B. Ursache und Wirkung können sich in Bezug auf die Disposition ihrer Materie verschiedenartig verhalten.

[1]) Es handelt sich also hier um Ursachen für die Art. Da nun die Ursache verschieden sein muß von ihrer Wirkung, so muß sie also in vorliegendem Falle der „Art" nach verschieden sein von ihrer Wirkung.

die Ursache, die jedem Körper, dem eine Wesensform zukommt,[1]) eine solche verleiht. Beispiel der ersten Kategorie der Ursachen (die eine von ihnen wesentlich verschiedene Wirkung hervorbringen) ist die Seele als Ursache für die freigewollte Bewegung. Beispiel für die zweite Kategorie ist dieses individuelle Feuer als Ursache für jenes andere Feuer. Der Unterschied zwischen beiden Beispielen ist bekannt. Dieses Feuer ist nicht Ursache für jenes individuelle Feuer, insofern es Ursache für seine Artbeschaffenheit[2]) wäre, sondern insofern es Ursache für ein bestimmtes Feuer ist. Betrachtet man dasselbe daher rücksichtlich seiner Artbeschaffenheit, so ist dieses ursächlich wirkende, individuelle Feuer (nur) per accidens Ursache für die Art jenes anderen Feuers. Ebenso gründet sich das Kausalverhältnis zwischen Vater und Sohn nicht darauf, daß der eine Vater und der andere Sohn ist, sondern auf die menschliche Natur, die (in ihnen) real existiert. Diese Kategorie der Ursache kann nun nach zwei Richtungen hin betrachtet werden. Die eine besagt, daß die Ursache und die Wirkung übereinstimmen[3]) in der Disposition der Materie (für die Aufnahme der Wesensform). So verhält sich das Feuer (als Ursache) zu dem Feuer (als Wirkung). Die zweite besagt, daß beide in der Disposition der Materie nicht übereinstimmen. So verhält sich das Licht der Sonne, das sich in der Substanz der Sonne selbst befindet und Wirkursache ist, zu dem Lichte hier auf Erden oder im Monde. Denn die Disposition der beiden Materien (der Sonne auf der einen Seite und der Erde und des Mondes auf der anderen Seite) ist nicht die gleiche;[4]) ebensowenig sind die beiden Materien selbst (die Substrate der Dispositionen) zu einer und derselben Art zu rechnen. Daher ist es selbstverständlich, daß auch die beiden (aus diesen Dispositionen und der aufgenommenen Form entstehenden) Individua, nämlich das Licht

[1]) Der Ausdruck bezeichnet die aus der Form und einem aufnehmenden Prinzipe zusammengesetzten Dinge im Gegensatze zu den reinen Formen, den Geistern.

[2]) Der arabische Ausdruck bezeichnet nicht die Art schlechthin, sondern die Eigentümlichkeit derselben im Gegensatz zum Individuum und zum Genus.

[3]) Der arabische Ausdruck besagt, daß beide Dispositionen Individua derselben Art sind. Dieses trifft zu in den Beziehungen der himmlischen und irdischen Körper unter sich, nicht aber in den Beziehungen der ersten zu den letzteren.

[4]) Weder gleich intensiv noch auch vom gleichen Wesen.

Sonne auf der einen und das aus diesem entstehende (des Mondes oder der Erde auf der anderen Seite) nicht übereinstimmen. Daher (d. h. weil die Dispositionen wesentlich verschieden sind) fehlt sogar nicht viel daran, daß die beiden Erscheinungsweisen des Lichtes nicht zu einer und derselben Art gehören. Besonders ist dies im Sinne desjenigen, der für das Zustandekommen der Gleichheit in der Artbeschaffenheit der Qualitäten die Anforderung stellt, daß die eine Qualität nicht weniger, die andere mehr intensiv sei. So hast du es am geeigneten Orte[1]) inbezug auf die Qualität kennen gelernt. Beide Arten des Lichtes bilden jedoch nur eine einzige Spezies im Sinne desjenigen, der die Verschiedenheit zweier Qualitäten nach der größeren oder geringeren Intensität als eine Verschiedenheit auf Grund von Akzidenzien und individuellen Bestimmungen bezeichnet (die also keine neue Art begründet).

Die erste Kategorie besagt, daß beide Gegenstände[2]) in der Disposition der Materie übereinstimmen. Sie wird in zwei Teile geteilt; denn diese Bereitschaft (der Materie) ist in dem leidenden[3]) Teile entweder eine vollkommene oder eine unvollkommene. Die vollkommene Disposition besteht darin, daß in der Natur des Dinges (z. B. des heißen Wassers) nichts ist, was (dem Wirken oder dem physischen Vorgange) feindlich gegenübersteht und dasjenige hindert, was der Potenz[4]) nach in dem Dinge enthalten ist. So verhält sich die Disposition des Wassers, das erhitzt wurde, zur Kälte, denn in dem Wasser selbst befindet sich, wie wir dir in dem naturwissenschaftlichen Teil der Philosophie[5]) auseinandergesetzt haben, eine natürliche Kraft,

---

[1]) Logik I. Teil, I, 10—12; II. Teil, V, 1—3 und Naturw. IV. Teil.

[2]) Ursache und Wirkung oder, wie das folgende Beispiel zeigt, die beiden Phasen eines physikalischen Vorganges „stimmen überein“, d. h. weisen eine innere Verwandtschaft auf, indem z. B. das heiße Wasser aus sich heraus ohne äußeres Zutun erkaltet, während das kalte Wasser nur unter Einwirkung eines äußeren Agens heiß wird. Das heiße und kalte Wasser stimmen in der „Disposition der Materie“ überein, indem beide die Hitze ausschließen: das heiße Wasser scheidet die Hitze aus und das kalte Wasser nimmt sie nicht an. Die Materie verhält sich also in beiden Fällen zur Hitze in derselben Weise.

[3]) Der leidende Teil ist nicht nur die Materie der Wirkung, sondern unter Umständen die Materie, die Träger der Phasen der Veränderung ist.

[4]) Der Potenz nach ist in dem heißen Wasser die Kälte enthalten.

[5]) Naturwissenschaften IV. Teil, I, 2—3.

die die von außen wirkende und Kälte zuführende Kraft unterstützt oder dieselbe wenigstens nicht hindert. Die unvollkommene Disposition der Materie verhält sich wie die Disposition des Wassers zum Erhitzen. Denn in dem Wasser ist eine Kraft vorhanden, die das Erhitzen hindert, das durch Einwirkung eines äußeren Agens in dem Wasser auftreten soll. Diese Kraft bleibt gleichzeitig mit dem Vorgange des Erhitzens und trotz desselben in dem Wasser bestehen, ohne vernichtet zu werden. (Sie hindert also ununterbrochen die Wirkung des äußeren Agens.)

Die erste Art der aufgezählten Ursachen zerfällt wiederum in drei Klassen. Denn diese Disposition der Materie verhält sich entweder so, daß sich in dem Disponierten eine unterstützende Kraft befindet, die dort bestehen bleibt und eine unterstützende Wirkung ausübt (auf die Tätigkeit der Ursache). So verhält sich (die Kraft) im Wasser, wenn es kalt wird und seine Hitze verliert. Oder (zweitens) es besteht in der disponierten Materie eine Kraft, die der Einwirkung der Ursache konträr gegenübersteht; jedoch verhält sie sich so, daß sie mit dem Eintreten der Einwirkung der Ursache und dem Auftreten der Wirkung[1]) vernichtet wird. So ist das Verhältnis, wenn das Haar seine schwarze Farbe verliert und weiß wird. Oder, drittens, die disponierte Materie verhält sich so, daß in ihr keines von diesen beiden Dingen, weder ein Hinderndes noch ein die Wirkung der Ursache Unterstützendes, vorhanden ist. Sie ist vielmehr frei von beiden, und ihr kommt nur die Disposition für die Aufnahme der Wirkung zu. So verhält sich die geschmacklose Nahrung bezüglich der Aufnahme (irgend einer Art) des Geschmackes und das Geruchlose inbezug auf die Aufnahme (irgend einer Art) des Geruches.

Stellt man nun an uns die Frage, welcher Art die Disposition des Wassers sei, damit dieses zu Feuer werde, und zu welcher Art der fünf aufgezählten Gruppen von Ursachen es gehöre, so ist es uns nicht zweifelhaft, daß es zu der Gruppe gehört, in der die Disposition der Materie und der Wirkung eine vollkommene und der Ursache verwandte ist. Jedoch findet sich in der Materie das Kontrarium der Wirkung vor. Deshalb könnte jemand die Schwierigkeit erheben: eine besondere Art der Ursache habt ihr übersehen, nämlich eine solche Gruppe

---

[1]) Wörtlich: „des Dinges".

von Ursachen, deren Materie in keiner Weise übereinstimmt (mit der Ursache), da diese Ursache überhaupt keine Materie besitzt. Dagegen ist zu antworten: in den Einwirkungen von dort (den Einwirkungen, die von den himmlischen Körpern ausgehen) kann keine Übereinstimmung in der Art irgendwie bestehen (mit den irdischen Dingen). Denn die Dinge, die der Art nach übereinstimmen und frei sind von jeder Materie, besitzen, das ist evident, ihre Existenz in nur einem einzigen Individuum. Der Wesensbegriff des einen von diesen Dingen kann unmöglich von vielen ausgesagt werden.[1])

Da wir auf diese Einteilung der Ursachen, die in ihrer Summe fünf ausmachen, hingewiesen haben (S. 370), so wollen wir nun die einzelnen Teile nacheinander besprechen. Wir lehren also: was nun diejenige Art der Ursachen angeht, in der die Materie nicht in der Wirkung in verwandter Weise disponiert ist,[2]) weder die nächste noch die entferntere Materie, so ist es nicht erforderlich in diesem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung, daß dasjenige, was die Wirkursache an Wirkungen, die ein Mehr oder Weniger annehmen können, hervorbringt, gleich sei dem, was die Wirkursache in sich selbst besitzt;[3]) denn es ist möglich,

---

[1]) Dieses bildet die Grundlage für die Lehre von den Engeln, die in sich subsistierende, reine Ideen sind, so daß ein jeder Engel eine Art in seiner Individualität darstellt. Seine „Individualität" ist also nicht eine solche im eigentlichen Sinne des Wortes, da sie nicht durch eine Materie hergestellt wird. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 50, 4 c: Si angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (ib. art. 1 und 2), sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei; sicut etiam impossibile est dicere quod essent plures albedines separatas aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis. Vgl. ferner ib. 47, 2 c; 62, 6 ad 3; 75, 7 c; 76, 2 ad 1; III 69, 8 ad 3. I 3, 2 ad 3: formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum ... Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio. ib. 3 c; 13, 9 c; III 77, 2.

[2]) Wörtlich: „in der keine Gemeinsamkeit in der Disposition der Materie besteht".

[3]) In diesem Sinne gilt: causa est nobilior suo effectu. Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 66, 6 ad 3: causa perficiens est potior suo effectu, non autem

daß beide in der Disposition für die Aufnahme der Wirkung verschieden sind, um so viel, als sie beide verschieden sind in der Substanz der Materie und infolge derselben. Daher nehmen sie beide (Ursache und Wirkung) nicht in gleicher Weise das formelle Prinzip in sich auf. Ebensowenig ist es erforderlich, daß sie beide in Bezug auf diesen Begriff sich gleichstehen.[1]) Beide können sich vielmehr so verhalten, wie die Fläche der Sphäre des Äthers, die die Fläche der Sphäre des Mondes bewegt (wörtlich: folgen läßt) in Bezug auf die Bewegung, die per Akzidens erfolgt. Der Grund dafür ist der, weil es möglich ist, daß in dieser Wirkung kein Hindernis besteht, das die Wirkung abhält, die Wirkung der Ursache in sich aufzunehmen, und zwar so, daß diese Einwirkung demjenigen gleichsteht, was die Wirkursache bewirkt. In der vorliegenden Materie bedeutet dieses das Hervorrufen einer Wirkung, die ebenso beschaffen ist wie die Ursache.

Was nun die zweite Art der Ursachen in diesem Kapitel angeht, nämlich die Ursachen, bei denen die Materie in vollkommener Weise disponiert ist, wie dies auch immer sein möge, so ist das Verhältnis klar. Das passive Element kann sich dem wirkenden in vollkommener Weise ähnlich gestalten. So geschieht es, wenn das Feuer das Wasser in Feuer verwandelt, oder das Salz den Honig salzig macht und in ähnlichen Vorgängen. Das passive Element kann in manchen Fällen die Wirkursache in dem, was dem Augenschein sich darbietet, sogar übertreffen und ihre Intensität noch steigern. Dies jedoch bestätigt sich nicht (der eingehenden Prüfung). So verhält sich das Wasser, welches durch die Luft zum Gefrieren gebracht wird. Die Kälte der Luft ist nicht intensiver als die Kälte des gefrorenen Wassers. Wenn du jedoch den Vorgang untersuchst, so findest du, daß die Wirkursache nicht allein die Kälte ist, die in der Luft sich vorfindet, sondern es ist hinzunehmen die Kälte, die in dem die Kälte bewirkenden Prinzipe vorhanden ist, die in der (Wesensform und) Substanz des Wassers sich befindet. In den Naturwissenschaften haben wir auf diesen Vor-

---

causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam. (Die Wärme disponiert die Materie des entstehenden Lebewesens für die Aufnahme der Seele.) Vgl. auch ibi II—II 58, 6 c.

[1]) Ursache und Wirkung können gleich sein, wenn im aufnehmenden Prinzipe kein Hindernis besteht.

gang bereits hingewiesen[1]), der eintritt, wenn diese Kraft die Wirkung der Ursache unterstützt oder wenigstens die Kälte der Luft nicht in ihrer Betätigung hindert.

Was nun die dritte Kategorie der Ursachen, die in diesem Kapitel besprochen werden, angeht, in der die Disposition des leidenden Prinzips unvollkommen ist, so kann bei dieser Art der Ursachen das passive Prinzip in keiner Weise sich mit dem wirkenden Prinzipe, das eine vollendete Potenz besitzt, verähnlichen noch ihm gleichstehen. Denn das entstehende Ding kann im angenommenen Falle nur zustande kommen in der Aufnahmefähigkeit eines Gegenstandes, die die Wirkung hindert, indem in diesem Falle die Wirkung eintritt in einer anderen Potenz (als Substrat). In dieser ist ein feindliches Prinzip vorhanden, das das sich Gleichstehen von Ursache und Wirkung verhindert; es müßte denn sein, daß das hindernde Prinzip vernichtet wird. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, daß etwas anderes als das Feuer durch das Feuer Hitze annehme, so daß zugleich seine Hitze geradeso intensiv werde, wie die Hitze jenes Feuers. Es ist ferner unmöglich, daß ein Ding, das nicht das Wasser ist, durch das Wasser gefriert, so daß die Kälte des Gefrierenden intensiver sei als die Kälte des Wassers. Denn die Disposition des Feuers für die Hitze und die des Wassers für das Kaltwerden sind Zustände, die kein ihnen feindliches Prinzip in der betreffenden Substanz (dem Feuer oder Wasser) vorfinden. Die aktiv wirkende Kraft dringt ein in die Substanz, der die Kraft nicht wie ein fremdes Prinzip gegenübersteht. In dem passiven Prinzipe beider[2]) jedoch befindet sich ein die Wirkung hinderndes Moment, das ausgestattet ist mit einer konträren Kraft. Die erste Ursache für die Wirkung (wörtlich: das Leiden) befindet sich außerhalb der Substanz des passiven Prinzips und wirkt auf dasselbe durch Berührung und durch Vermittlung irgend eines Gegenstandes, wie z. B. der sinnlich wahrnehmbaren Hitze im Feuer, das einen Gegenstand erhitzt, und wie z. B. durch Vermittlung der sinnlich wahrnehmbaren Kälte im Wasser, das einen Gegenstand gefrieren macht. Die Wirkung kann bei diesen Vorgängen der Wirkursache nicht gleichstehen.

Dagegen könnte jemand eine Schwierigkeit machen: das Feuer macht die Substanzen vielfach flüssig, und dadurch be-

[1]) Naturwissenschaft IV. Teil, I, 9.

[2]) d. h. in den Objekten, auf die das Feuer und das Wasser wirken.

wirkt es, daß dieselben heißer werden, als das Feuer selbst! Dieses können wir durch folgendes Experiment beweisen. Führen wir unsere Hand durch das Feuer und bewegen wir dieselbe in der Flamme schnell hin und her, so wird die Hand nicht verbrannt in derselben Weise, wie sie verbrennt in flüssigem Metall, wenn wir dort genau dasselbe ausführten. Daraus erkennen wir klar, daß die flüssigen Metalle heißer sind als das Feuer, und trotzdem sie heißer sind, wurden sie durch das Feuer erhitzt (die Wirkung scheint also in diesem Falle größer zu sein, als die Ursache). Ebenso verhält sich das Wasser. Darauf erwidern wir: dieser Vorgang ist nicht darauf zurückzuführen, daß die flüssigen Metalle heißer waren (als das Feuer). Die Erklärungsgründe für diesen Vorgang sind jedoch drei, die teilweise einleuchtender sind (als der angeführte, aber unrichtige Grund). Der erste ist in den flüssigen Metallen zu suchen, der zweite auf seiten des Feuers und der dritte auf seiten des Tastenden. Alle Gründe unterstützen sich gegenseitig und sind nahe verwandt.

Was nun den Erklärungsgrund angeht, der auf seiten der flüssigen Metalle zu suchen ist, so ist er folgender: diese Metalle sind massig, dickflüssig, haften leicht an und trennen sich schwer. Werden sie nun berührt, dann heftet sich an den Berührenden ein Teil an, und dieser Teil kann nur nach Verlauf einer gewissen Zeit wiederum (von der Hand) getrennt werden. Es muß eine verhältnismäßig große Zeit verlaufen im Vergleich zu der Zeit, in der das Feuer sich trennt von der Hand, die in die Flamme gehalten wird. Freilich kann der Sinn diese (überaus geringe) verschiedene Länge der Zeit nicht wahrnehmen. Jedoch erkennen diesen Unterschied der Verstand und der denkende Geist. Die natürliche Wirkursache wirkt auf das passive Element in einer größeren Zeit eine bedeutendere und intensivere Wirkung, und die schwache Naturkraft wirkt in einer längeren Zeit dasjenige, was die intensivere Kraft in einer kleinen Zeit nicht hervorbringt (und daher kann die geringere Hitze in den flüssigen Metallen in einer längeren Zeit eine größere Wirkung hervorbringen als die intensivere Hitze der offenen Flamme in einer kleineren Zeit).

Was nun den Erklärungsgrund angeht, der auf seiten des Feuers zu suchen ist, so besteht er darin, daß das sinnlich wahrnehmbare Feuer nur aus Teilen des eigentlichen Feuers

besteht (das reine Element des Feuers, das der Hochwelt angehört), und diese Teile sind vermischt mit Teilen der Erde, die aus der Erde aufsteigen und sich schnell bewegen. Die Vermischung dieser beiden Arten von Teilen findet statt, indem sich beide nahe treten,[1]) nicht in der Weise, daß sich beide zu einem Kontinuum verbinden. Diese Teile sind vielmehr voneinander getrennt, so daß die Luft von allen Seiten immer wieder von neuem eindringt. Daher brechen die eindringenden Teile (die Kraft des Feuers und vernichten) seine Reinheit; denn die Luft ist kälter als das Feuer. (Das Feuer verbrennt nun nicht in gleicher Weise die Hand, wie die flüssigen Metalle), weil nichts bei so schneller Bewegung (wie die der Hand) irgend eine Wirkung in sich aufnimmt (erleidet), durch die reines Feuer entstehen[2]) kann (indem die Hand verbrennt). Trotzdem (das Feuer nicht ein reines Feuer, sondern mit Teilen der Erde vermischt ist) ist die Flamme schnell beweglich, so daß kaum ein Teil derselben einen Teil der Hand in einer auch noch so geringen Zeitdauer berührt, in der sie eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung hervorbringen könnte. Das Berühren verändert und erneuert sich vielmehr fortwährend. So lange aber viele Einwirkungen des Feuers nicht zusammenkommen, die (jede für sich betrachtet) sinnlich nicht wahrnehmbar sind, wird keine solche Intensität der Wirkung erreicht, die sinnlich wahrnehmbar wäre, selbst in einer Zeitdauer, die eine gewisse Größe hat.

Was nun den Erklärungsgrund angeht, der in den flüssigen Metallen selbst zu suchen ist, so liegt er darin, daß die Substanz dieser Metalle kondensiert, eng vereinigt und in sich festgeschlossen ist zu einem Kontinuum. Wenn dieses sich nun so verhält, dann legt sich (beim Hineintauchen) in die Fläche der Hand eine Fläche des flüssigen Metalls hinein, die sich in ihrer ganzen Ausdehnung an die Hand anschmiegt. Was im Vergleich dazu von dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer sich an die Hand anschmiegt, sind viele kleine Flächen, die zugleich vermischt sind mit Elementen, die im Vergleich zum Feuer kalt sind, und daher ist die Wirkung beider verschieden; es müßte denn sein, daß die Berührung eine Zeit hindurch bestehen bliebe in der

---

[1]) Wörtlich: „sich benachbart sind“.

[2]) Der Gegenstand, der verbrennt, wird zu Feuer; aus ihm „entsteht“ also reines Feuer.

eine große Zahl von Berührungen aufeinander folgen. Jede Fläche wirkt nun auf dasjenige ein, was sie berührt. Sodann wird diese Einwirkung mächtig und wirkt in der Weise, wie die Veränderungen von Elementen vor sich gehen. Was nun dasjenige Feuer angeht, das zusammengepreßt ist in dem Tiegel der Schmiede, so ist dieses intensiver inbezug auf seine Wirkung auf dasjenige, was mit ihm in Berührung tritt, als die flüssigen Metalle und ähnliche Gegenstände. Dieses Feuer wirkt zudem schneller, weil es konzentrierter ist und reines Feuer darstellt. Was nun den Erklärungsgrund für den oben genannten Vorgang angeht, der in der Hand liegt, so besteht er darin, daß die Hand die Luft und das Feuer zerteilen kann. In den leichten Körpern bewegt sie sich ferner mit größerer Schnelligkeit; jedoch kann sie die flüssigen Metalle, die dicht sind, nicht in schneller Bewegung zerteilen; denn die Kraft, die dem eindringenden Körper sich entgegenstellt und die Zerteilung hindert, ist in den leichten Körpern gering, in den dichteren Körpern bedeutend. Dieses ist vielleicht dasjenige, was mit „dicht“ bezeichnet wird und jenes mit „dünn“ auf Grund der Verschiedenheit der beiden Körper in dieser Beziehung (ratio, zum eindringenden Gegenstande). Wenn das flüssige Metall nicht größere Adhäsion hätte und sich nicht so leicht an andere Körper anschlösse, noch auch so fest in sich geschlossen wäre, und wenn dann das Zerteilen dieses flüssigen Körpers in einer längeren Zeit stattfindet wegen der dem eindringenden Körper entgegenstehenden Kraft, und wenn zugleich der flüssige Körper in sich fest bestehend und zusammenhängend wäre, ohne daß er vor dem eindringenden Körper entweichen würde, dann genügte der letzte Grund allein (die Dichtigkeit), um eine mächtigere Wirkung auszuüben, als die des leichten Körpers auf Grund der Proportion der Zeiten, in denen der eine oder der andere Körper wirkt. Die Ursache ist folgende. Wirkt das flüssige Metall in einer ebenso kurzen Zeitdauer als die, in der der leichte Körper (die Hand) berührt, so bringt es eine gewiße Wirkung hervor. Verdoppelt man nun die Zeit, dann kann die Wirkung des flüssigen Körpers der des leichten bei einem gewissen Vielfachen der ersten Zeit gleichkommen. Vermehrt man die Anzahl dieser Zeitteile, dann kann das flüssige Metall in seiner Wirkung das andere (die Flamme) sogar übertreffen. Manchmal ist die vermehrte (wörtlich: verdoppelte) Zeit der Einwirkung des flüssigen Körpers trotz der

Größe der Proportion[1]) inbezug auf ihre Dauer nicht sinnlich wahrnehmbar, wie du gesehen hast.

Das hier behandelte Problem verdient es, daß wir es noch weiter ausführen, als wir bereits taten; jedoch gehört es eher zur „Kunst" der Naturwissenschaft (vgl. Naturwissenschaft IV. Teil). Wir müssen dasselbe hier nur insoweit erwähnen, als durch diese Erwähnung die vorgebrachte Schwierigkeit gelöst und das angeregte metaphysische Problem klar wird. Wenn jemand nun eine eindringende Auseinandersetzung von uns wünscht, so gehört diese zu den Auseinandersetzungen des naturwissenschaftlichen Teiles und besonders zu dem, was wir selbst als Lösung der Schwierigkeit gefunden haben. Aus allen diesen einzelnen Darlegungen ist ferner zugleich die Art und Weise klar geworden, in der die Wirkursache und der passive Teil sich gleichstehen können, die Art (der Ort), in der die Wirkung größer (intensiver) sein kann, als die Ursache, und schließlich auch die, in der sie nur in geringerem Maße in der Wirkung vorhanden sein kann. Im Verlaufe der Darlegung wurde ferner deutlich, daß, auch wenn obiges richtig ist, die Existenz der ratio causandi, wenn man sie rücksichtlich der Existenz selbst aufstellt,[2]) in der Wirkursache und der Wirkung nicht gleichsteht. Daher bewirkt die Wirkursache das formelle Objekt nicht, insofern sie nur akzidentell die ratio causandi bedeutet (wörtlich: „ist"),[3]) wie wir es gezeigt haben. Die Wirkursache und das erste Prinzip, dem das aufnehmende Prinzip (das Objekt) nicht der Art noch auch der Materie nach gleichsteht, dem es vielmehr nur gleichsteht in irgend einer unbestimmten Weise betreffs des Begriffes (ratio) der Existenz, können nicht betrachtet werden rücksichtlich der ratio causandi, der die Existenz zukommt[4]); denn beide sind in diesem Begriffe nicht

---

[1]) Trotzdem die letzte Zeitgröße die Dauer der Einwirkung der Flamme um ein Bedeutendes übertrifft, bleibt sie so klein, daß sie sinnlich nicht wahrnehmbar ist.

[2]) Das formelle Objekt der Ursache ist in diesem Falle das Dasein; oder man betrachtet wenigstens Ursache und Wirkung in dieser formellen Hinsicht.

[3]) Das bekannte Beispiel lautet: Der Musiker besitzt als solcher nicht die Fähigkeit, die ärztliche Tätigkeit auszuüben. Als Musiker ist er also nicht „Wirkursache" der Behandlung des Kranken.

[4]) Sie sind nicht gleichstehend in dem Momente, das in der Wirkung hervorgerufen werden soll, also dem obiectum formale. In dieser Weise sind die himmlischen Agenzien von den sublunarischen verschieden.

gleichstehend. Daher erübrigt in diesem Verhältnisse nur, die Existenz[1]) selbst zu betrachten. In allen übrigen Ursachen ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung vielfach das des Gleichseins und des Größerseins als die Wirkung.

Betrachtet man die Existenz[2]) (in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung), dann ist die Wirkursache der Wirkung nicht gleichstehend; denn die Existenz des ursächlichen Prinzipes ist in ihm selbst begründet und besteht durch sich selbst. Die Existenz der Wirkung aber als Wirkung ist von der Ursache entlehnt. Die Existenz als solche ist ferner nicht verschieden inbezug auf größere oder geringere Intensität. Sie nimmt daher auch nicht den Begriff des Größeren oder Geringeren an. Sie läßt eine Verschiedenheit zu nur inbezug auf drei Verhältnisse und diese sind: 1) das Früher und Später, 2) die Selbständigkeit und das Bedürfnis nach einer Ursache, 3) die Möglichkeit und Notwendigkeit.

Betrachtet man das Früher und Später (in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung), dann ist, wie du gesehen hast, die Existenz in der Ursache in ursprünglicher Weise enthalten, in der Wirkung aber in sekundärer. Betrachtet man die Selbstständigkeit des Seienden oder sein Bedürfnis nach einer Ursache, so hast du gesehen, daß die Ursache zu ihrer Existenz nicht der Wirkung bedarf. Sie ist vielmehr durch sich selbst oder durch eine andere Ursache existierend. Dieser Begriff ist dem soeben genannten sehr verwandt, selbst wenn er sich auch in gewisser Hinsicht von ihm unterscheidet. Betrachtet man in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung (drittens) die Notwendigkeit und die Möglichkeit, so weißt du, daß eine Ursache, wenn sie Ursache für jede (ihr entsprechende) Wirkung ist, notwendig existieren muß inbezug auf die Gesamtheit der Wirkungen, im allgemeinen genommen. Nimmt man aber die Ursache einer bestimmten einzelnen Wirkung, so ist diese notwendig existierend inbezug auf diese bestimmte Wirkung. Letztere aber, wie man sie auch immer betrachten mag, ist in sich selbst nur möglich im Sein. Die Erklärung dieser Gedanken liegt darin, daß die Wirkung in sich selbst so beschaffen ist, daß ihr die Existenz

---

[1]) Das Dasein im absoluten Sinne ist nur Wirkung der Gottheit. Die geschöpflichen Ursachen bewirken nur bestimmte Arten des Seins.

[2]) Wörtlich: „Kehrt man zurück zur Art der Betrachtung der Existenz".

nicht notwendig zukommt; sonst müßte sie auch ohne ihre Ursache notwendig existieren, da sie ja dann als per se und a se notwendig seiend vorausgesetzt werden müßte. Die Wirkung verhält sich ferner so, daß eine Existenzart für sie nicht unmöglich ist; sonst könnte sie nicht durch die Ursache existieren. Daher ist also das Wesen der Wirkung in sich selbst betrachtet, indem man als Bedingung weder das Sein noch auch das Nichtsein einer[1]) Ursache voraussetzt, inbezug auf die Existenz ein Mögliches. Sie ist selbstverständlich nur notwendig durch die Ursache.

Die Ursache aber, wie bereits klar gestellt wurde, ist nicht notwendig durch die Wirkung. Sie ist vielmehr notwendig entweder durch sich selbst oder auf Grund eines anderen Dinges (einer weiter zurückliegenden Ursache). Besitzt nun die erste Ursache die Notwendigkeit durch dieses andere (die weiter zurück liegende Ursache), dann (erst) ist es richtig (und möglich), daß von der ersten Ursache die Notwendigkeit eines anderen, einer Wirkung, stamme. Die Wirkung aber ist also rücksichtlich ihres eigenen Wesens ein ens possibile. Die Ursache hingegen ist, in sich selbst betrachtet, entweder notwendig oder möglich. Ist sie nun notwendig, dann ist ihre Existenz realer und wahrhafter[2]) als die Existenz des Möglichen. Ist die Ursache aber ein Mögliches und ist sie zugleich nicht notwendig durch ihre Wirkung, und ist im Gegenteil die Wirkung notwendig durch diese Ursache und später als das Notwendigsein der Ursache, dann tritt folgendes ein. Ist die Ursache (ab alio) notwendig geworden, so besitzt sie diese Eigenschaft nicht rücksichtlich der Wirkung. Auf der anderen Seite ist die Wirkung aber notwendig nur durch die Beziehung auf die Ursache.

Eine weitere Betrachtungsweise schließt sich an den Begriff der Ursache an, nach der die Ursache notwendig ist, ohne daß

---

[1]) Im ersteren Falle wäre sie notwendig, im zweiten unmöglich; denn nach Abh. I, 6 bestimmen sich Notwendigkeit und Unmöglichkeit nach der Beziehung des Dinges zur Ursache. Vgl. Fârâbî, Ringstein Nr. 2.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 4, 2 c: Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente. Praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori, licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia inquantum huius modi, est imperfecta, agens vero, inquantum huiusmodi est perfectum.

in diesem Begriffe die Wirkung in Rücksicht gezogen würde. Es ist eine Betrachtungsweise, nach der die Ursache als notwendig aufgestellt wird, ohne daß man die Wirkung mitdenkt. Das Wesen der Wirkung aber ist nur ein mögliches und kann nur betrachtet werden in der Beziehung zur Ursache. Die Ursache besitzt also ihre eigentümliche Bestimmung durch das „Notwendigsein", die Wirkung aber besitzt nur die Bestimmung des „Möglichen". Besitzt nun aber die Wirkung selbst den Charakter des Notwendigen, so erfolgt dieses auf Grund der Ursache in erster Linie. Sonst müßte die Ursache selbst nur ein ens possibile sein, dessen Existenz noch nicht (ab alio) notwendig wäre. Zugleich wäre aber (nach der Annahme) die Existenz der Wirkung notwendig. Dann also entstände die Notwendigkeit nicht aus der Ursache. Dies aber ist ein Widerspruch.

Daher besitzt die Ursache den Charakter des Notwendigen mit Rücksicht auf sich selbst, und ohne daß sie in Beziehung gesetzt wird zur Wirkung. Die Wirkung hingegen ist (vor dem Eintreten der Tätigkeit der Ursache) noch bestehend und behaftet mit der ihr notwendig anhaftenden Bestimmung des Möglichseins, weil die Ursache nicht durch die Wirkung notwendig ist, sondern durch sich selbst oder mit Rücksicht auf ihre Beziehung zu einer weiter zurückliegenden Ursache, nicht zur Wirkung.

Insofern nun die Ursache nicht in Relation steht zur Wirkung, ist auch die Existenz der Wirkung noch nicht notwendig. Die Existenz der Wirkung ist vielmehr nur notwendig auf Grund der Relation, die die Ursache zur Wirkung eingeht. Infolge dieser drei Gründe ist also die Ursache in vorzüglicherem Sinne ausgestattet mit der Bestimmung des Seienden, als die Wirkung. Die Ursache ist also wahrer, als die Wirkung; denn die Existenz, im allgemeinen Sinne aufgefaßt, ist eine wahre, wenn sie die Existenz eines bestimmten Dinges wird.[1]) Daher ist es einleuchtend, daß die erste Ursache, die den universellen Charakter des Wahren ihren Wirkungen verleiht, in hervorragendem Sinne den Charakter des Wahren besitzt, und ferner ist es richtig, daß eine erste Ursache existieren muß, die allem

---

[1]) Wahr ist das, was in den Dingen der Außenwelt existiert. Vgl. Abh. I, 8.

anderen Seienden den Charakter des Wahren verleiht. Dann ist es folglich ebenfalls richtig, daß Gott die Wahrheit in sich selbst ist. Ebenso ist es klar, daß die Wissenschaft, die sich mit Gott befaßt, die Wissenschaft ist, die sich mit der universellen Wahrheit befaßt. Gelangt diese Wissenschaft zur Wirklichkeit, dann ist dieselbe die Wahrheit im allgemeinen Sinne des Wortes, insofern man das Wissen ein wahres nennen kann.[1]) Die Benennung erfolgt mit Rücksicht auf das gewußte Objekt.

Viertes Kapitel.

Die anderen Ursachen: die materielle, die formelle und die Zweck-Ursache.

1. Die materielle Ursache.

Das Dargelegte enthält unsere Lehre über die Wirkursache. Nun wollen wir die Darlegung beginnen über die anderen ursächlichen Prinzipien. Was nun die materielle Ursache angeht, so ist es diejenige, in der die Potenz für die Existenz eines Dinges besteht. Wir lehren deshalb: ein Ding kann sich in diesem, eben genannten Zustande in Beziehung auf (wörtlich: in Verbindung mit) einen anderen (der Wesensform) befinden in verschiedenen Arten und Weisen.[2]) Manchmal verhält sich die

---

[1]) Das Wissen ist wahr in Beziehung zum Objekte. Die Dinge sind in sich und „zuerst" wahr, weil sie Ursache der logischen, subjektiven Wahrheit sind.

[2]) Avicenna setzt in folgendem die Arten der materiellen Ursachen auseinander.

Die materielle Ursache kann sein:

I. eine Substanz, die sich nicht verändert;
II. eine Substanz, die sich durch die Bewegung inbezug auf ihr Volumen verändert;
III. eine Materie, die in dem Werdeprozesse Bestandteile verliert oder
IV. ihre Qualität verändert;
V. ihr Wesen selbst geht zu Grunde beim Aufnehmen der Form;
VI. sie verliert eine unvollkommene Wesensform;
VII. sie erhält erst durch die Aufnahme der Wesensform ihren Bestand;
VIII. sie besteht aus vielen Komponenten, aus denen ein Kompositum gebildet wird;
IX. sie besteht aus ungeordneten Bestandteilen.

Materie so wie die Tafel zur Schrift; sie ist dann disponiert für die Aufnahme eines Dinges, das ihr wie ein Akzidens zukommt, ohne daß sich die Materie bei der Aufnahme dieses Dinges verändert und ohne daß sie irgend etwas einbüßt auf Grund dessen, was ihr von der Ursache zukommt. Manchmal verhält sich die Materie so wie das Wachs zum Bildnis und der Knabe zum Mann. Sie ist dann disponiert, die Wesensform eines Dinges in sich aufzunehmen, die ihr wie ein Akzidens zukommt, ohne daß sie sich in ihren Zuständen verändert, es sei denn höchstens durch die Bewegung inbezug auf den Raum, die Quantität und andere Kategorien.

Manchmal verhält sich die causa materialis wie das Holz zum Ruhebett. Von ihm werden Bestandteile durch die Schreinerarbeit entfernt (so daß es von seiner Substanz etwas verliert). Manchmal verhält sie sich wie das, was vom Schwarzen zum Weißen übergeht. Dieses wird verändert und verliert eine Qualität, die es früher besaß, ohne daß jedoch seine Substanz vernichtet wird. Manchmal verhält sie sich wie das Wasser zur Luft. Das Wasser entsteht nur in der Weise aus der Luft, daß es in seinem Wesen vernichtet wird. Manchmal verhält sie sich wie der Same zum Tier. Der Same muß seine Wesensformen vollständig verlieren, so daß er disponiert wird, die Wesensform des Tieres in sich aufzunehmen. Ebenso verhalten sich die Herlinge zum Wein. Manchmal verhält sich die causa materialis wie die erste Materie zur Wesensform. Sie ist disponiert, dieselbe in sich aufzunehmen und besteht aktuell durch dieselbe. Ein anderes Mal verhält sie sich wie die Myrobalanen zum Teige. Der Teig entsteht nicht aus dieser Frucht allein, sondern aus ihr zugleich in Verbindung mit einer anderen Speise. Vor der Mischung ist er nur ein Teil von den vielen Teilen des Teiges und verhält sich zu ihm wie die Potenz. Manchmal verhält sich die causa materialis wie das Holz und die Steine zum Gebäude. Diese Art und Weise ist der eben genannten verwandt; jedoch entsteht in der eben genannten Art der Teig aus (der Mischung mit) der genannten Frucht, indem diese sich in ihrer Substanz verändert. In der hier besprochenen Art erleiden aber die Elemente des Gebäudes keine Veränderung. Sie setzen dasselbe nur zusammen.

Zu dieser Art der Ursachen (der materiellen Ursachen) gehören auch die Einheiten in Beziehung zur Zahl. Andere Philo-

sophen machen auch die Prämissen zu Materialursachen für die Schlußfolgerungen. Jedoch ist dieses ein Irrtum. Die Prämissen verhalten sich vielmehr wie die Materialursachen zu der Figur des Syllogismus. Die Schlußfolgerung aber ist keine Wesensform, die in den Prämissen vorhanden wäre, sondern ist nur etwas, das sich aus ihnen notwendig ergibt, und zwar so, daß die Prämissen die conclusio in der Seele hervorbringen. (Sie sind also causae efficientes.)

2. Das Substrat als Ursache.

In den eben angegebenen Arten und Weisen finden wir die Dinge, die Substrate sind für die Potenz. Sie sind entweder Substrat für dieselbe in ihrer Individualität allein (mit Ausschluß anderer Dinge) oder in Verbindung mit anderen. Sind sie nun in ihrer Individualität Träger der Potenz, so verhalten sie sich entweder so, daß sie, um eine Wirkung hervorzubringen, nur des aktuellen Hervorgehens der Handlung bedürfen. Eine solche Ursache wird in vorzüglichem Sinne Substrat genannt im Verhältnis zu dem, was in ihr vorhanden ist. Solche Wirkungen haben notwendigerweise in sich selbst ein aktuelles Bestehen (es sind also Substrate gemeint, die selbst Substanzen sind, d. h. nicht das absolut erste Substrat, die materia prima). Wenn jedoch das Substrat in sich keinen selbständigen Bestand hat, dann kann es nicht disponiert sein zur Aufnahme (wörtlich: zum Aktuellwerden) des formellen Prinzips. Es muß vielmehr zuerst in sich selbst aktuell bestehen. Wenn es sich jedoch so verhält, daß es nur durch das formelle Prinzip, das in das Substrat eintritt, zum selbständigen Bestande gelangt, dann war vor dem Auftreten dieses zweiten, formellen Prinzipes in dem Substrate etwas anderes vorhanden, und dieses verlieh ihm den Bestand. Eine andere Möglichkeit ist die, daß das zweite, das formelle Prinzip, dem Substrate nicht den Bestand verleiht, sondern zu ihm (wenn es bereits in seiner fertigen Natur besteht) hinzugefügt wird. Oder es kann sich so verhalten, daß die Hinzufügung des formellen Prinzipes dasjenige aus dem Substrate entfernt, was ihm vordem den Bestand verlieh; dann verändert es sich im eigentlichen Sinne des Wortes. Wir hatten jedoch vorausgesetzt, daß das Substrat sich nicht veränderte.

Diese Art der materiellen Ursachen bildet also eine Gruppe für sich. Sie bedarf entweder (um die Wirkung herzustellen) der Hinzufügung eines Dinges oder sie ist eine Bewegung, sei es eine räumliche oder eine auf die Qualität, Quantität, Lage und Substanz sich erstreckende, oder, drittens, das Substrat ist Ursache dafür, daß aus ihm ein nicht substanzielles Ding, sei es nun ein quantitatives, qualitatives oder ähnliches entfernt werde. Die Materialursache, die in Verbindung steht mit anderen Dingen, geht notwendigerweise eine Verbindung mit anderen Substanzen und eine Zusammensetzung ein. Es ensteht dann entweder nur eine Zusammensetzung nach der Art einer Juxtaposition, oder es tritt neben diesem noch eine Veränderung in der Qualität ein. Alles aber, was sich verändert, gelangt durch eine einzige oder durch mehrere Veränderungen zu dem letzten Endpunkte (und daher hat jeder Veränderungsprozeß eine oder mehrere Phasen).

Die Gewohnheit bringt es mit sich, daß dasjenige, aus dem nach Art von Zusammensetzungen ein Ding entsteht und das zugleich selbst in dem entstandenen Dinge vorhanden ist, Stoicheion genannt wird. Dieses ist dasjenige Element, zu dem die Analyse der Körper letzthin gelangt. Ist dieses Element ein körperliches, dann ist es der kleinste Bestandteil, zu dem der den Körper zerlegende gelangt, wenn er den Körper in Teile zerlegt, die der Wesensform nach verschieden sind und real in dem (zusammengesetzten) Körper bestehen. Das Stoicheion wird demnach definiert als Teil, aus dem in Verbindung mit einem anderen Teile und Elemente die Zusammensetzung eines Dinges vor sich geht. Es selbst besteht in dem zusammengesetzten Dinge seinem Wesen entsprechend (per se). Es wird nicht zerlegt durch die Wesensform (des Kompositums). Wer die Ansicht aufstellte, die Körper entständen nur aus den Gattungen und spezifischen Differenzen, der bezeichnete diese (logischen) Bestandteile der Dinge als erste Stoicheia, und besonders bezeichnet er als solche das Eine und die Individualität. Er bezeichnete diese (beiden) als absolut erste Prinzipien des Seins; denn sie sind in höchstem Maße universell und generisch. Würden jene Philosophen nach Gerechtigkeit die Verteilung vorgenommen haben, dann hätten sie erkannt, daß das „in sich Bestehen“ nur den Individuen[1]) zukommt. Das, was den Individuen

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1045 b 29: *περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται, εἴρηται, περὶ τῆς*

nahe steht, ist daher in höherem Maße Substanz und per se Bestehendes, und dieses ist ebenfalls in höherem Maße ausgestattet mit der Bestimmung der Einheit.

So kehren wir also zurück zu dem Begriff der materiellen Ursache (wörtlich: des Elementes) und lehren: die philosophische Gewohnheit der Schulen ist es, zu lehren, daß in verschiedenartigen Materien das Ding entstehe aus der materiellen Ursache, daß dies in anderen Materien jedoch nicht zulässig sei. So sagt man: eine Tür entsteht aus dem Holze; jedoch sagt man nicht, aus dem Menschen entsteht einer, der der Schreibkunst kundig ist. Man lehrt ferner: das entstehende Ding steht in bestimmter Beziehung[1]) zu seinem Substrate in bestimmten Materien. In anderen stehe es aber nicht zu ihm in Beziehung. So sagt man manchmal: dieses ist eine „hölzerne" Tür; jedoch sagt man nicht, dieser ist ein „menschlicher" Schreiber.[2]) Betreffs der ersten Art gilt: als man fand, daß das Substrat sich in keiner Weise bewegt, noch sich bei der Aufnahme des formellen Prinzipes verändert, so lehrte man nicht, daß es aus diesem Substrate entstehe. Man lehrte vielmehr immer nur, daß es aus der Privation[3]) entstehe. So lehrte man, der gewandte Schreiber entstehe aus dem im Schreiben Ungewandten. Ist das Substrat aber selbst der Veränderung unterworfen, besonders in Materien, in denen die Privation nicht vorkommt (gefunden wird),[4]) so lehrten diese Philosophen: das Ding entstehe aus dem Substrate. Die Beziehung des Dinges zum Substrate wird

---

οὐσίας. 1028 a 31: *ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη* u. s. w. Deshalb will die Wissenschaft hauptsächlich die ersten Substanzen erkennen. 1042 a 5: *εἴρηται δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα.*

[1]) Die Beziehung ist dadurch gekennzeichnet, daß das Ding nach seinem Substrate adjektivisch benannt werden kann.

[2]) Sein Substrat ist die menschliche Natur; jedoch wird die Person nicht nach demselben benannt.

[3]) Vgl. Arist., Phys. 191 b 13: *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐθὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι. θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ, γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.*

[4]) Wörtlich: „in dem, worin sie für die Privation keinen Namen fanden".

am meisten nur dann (adjektivisch) gebraucht, wenn ein anderer dasselbe zur Aufnahme der Wesensform[1]) disponiert (wie der Künstler den Stein). Auf die Wesensform aber wird umgekehrt das Substrat nicht bezogen (so daß das Ding nach der Wesensform benannt würde. Man sagt nicht ein türernes Holz, sondern eine hölzerne Tür); noch sagt man, daß das Ding aus ihr entstehe. Aus der Wesensform wird vielmehr nur der substantivische Name abgeleitet (z. B. dieses ist eine Tür). Das Substrat ist entweder ein solches, das für alle Dinge gemeinsam ist, oder ein solches, das für eine große Anzahl derselben das gleiche ist. So verhält sich der ausgepreßte Saft zum Essig, zum Weine, zum Speichel und dem ausgekochten Pflanzensafte und anderen Dingen. Jede materielle Ursache als solche wird nur dadurch bestimmt, daß sie fähig ist, die Wesensform in sich aufzunehmen. Daß nun die Wesensform in dem Substrate auftritt, kommt ihm auf Grund einer anderen Wirkursache zu. Alles, was von den Materialursachen oder den aufnehmenden Prinzipien Ursprung für die Bewegung, die zum Wirken führt, ist, und was in sich real existiert, wird betrachtet, als ob es sich aus sich selbst hinbewegte zu der Wesensform; jedoch verhält es sich anders.

An anderen Stellen wurde bereits auseinandergesetzt, daß dasselbe Ding sich nicht zugleich aktiv und passiv in Beziehung auf ein und denselben Gegenstand verhalten kann, ohne daß sein Wesen geteilt wird (sei es in reale Teile oder in logische Beziehungen). Ist jedoch in der Materialursache das Prinzip ihrer Bewegung und zwar per se, dann bewegt sie sich auf Grund der Naturkraft.[2]) Dasjenige, was aus ihr entsteht, ist ein Naturding. Stammt aber die Bewegung und das Prinzip der Bewegung in dem Substrate von einer äußeren Ursache und kommt es dem Substrate selbst nicht zu, daß es sich zu jener Vollkommenheit (der Form als Ziel des Werdeganges) aus inneren Bedingungen (aus eigener Kraft) hinbewegt, dann ist dasjenige, was aus dem Substrate entsteht, ein durch Kunst geschaffenes oder ein auf ähnliche Weise entstandenes Werk.

---

[1]) Der Text scheint fehlerhaft zu sein. Er lautet: wenn das Substrat noch einen anderen Gegenstand für die Wesensform disponiert.

[2]) Dies ist zugleich die Definition der Naturkraft, s. Naturw. I. Teil I, 5.

3. Die formelle Ursache, d. h. die Wesensform.

Dies ist in kurzer Zusammenfassung das, was wir über die materielle Ursache lehren. Was nun die formelle Ursache angeht, so wird dieser Ausdruck verwendet für jede ratio (Wesensbegriff), die aktuell existiert und begrifflich gefaßt werden kann. Daher sind die unkörperlichen Substanzen, die von der Materie getrennt sind, „Wesensformen" in diesem Sinne. Der Ausdruck Wesensform wird ferner gebraucht für jede Wesenheit und jede Aktualität, die in einem aufnehmenden, in sich einheitlichen und homogenen Prinzipe auftritt, oder die durch Zusammensetzung entsteht, so daß also die Bewegungen und die Akzidenzien „Wesensformen" sind. Ferner wird der Ausdruck Wesensform für alles gebraucht, wodurch die Materie zur aktuellen Existenz gelangt. In diesem Sinne sind also die geistigen Substanzen und die Akzidenzien keine Wesensformen. Sodann wird der Ausdruck Wesensform gebraucht für dasjenige, wodurch die Materie zu ihrer Vollendung gelangt, selbst dann, wenn sie durch dieses Prinzip nicht zum aktuellen Bestehen gebracht ist. So verhält sich die Gesundheit und alles, wohin die Naturkraft strebt. Wesensform wird ferner gebraucht im prägnanten Sinne für das, was durch künstlerisches Schaffen in den Materien an Gestalten und anderen Formen hervorgebracht wird. Der Ausdruck Wesensform wird schließlich verwandt für die Art eines Dinges, sodann für sein Genus, seine Differenz und alle diese Begriffe (die logischen Kategorien). Die universelle Natur des Ganzen ist Wesensform in den Teilen. Die Wesensform ist manchmal eine im Sein unvollständige und mangelhafte, wie die Bewegung, manchmal eine im Sein vollendete, wie die Quadratur und die Form des Kreises.

Du hast bereits gesehen, daß ein und dasselbe Ding Wesensform, Endziel und erstes Prinzip der Bewegung je nach verschiedenen Auffassungen seines Wesens sein kann. Ebenso verhält es sich im künstlerischen Schaffen. Das Kunstwerk ist die Wesensform des Objektes der Kunst, die im Geiste des Künstlers vorhanden ist. Der Baumeister hat in seiner Seele die Wesensform der Bewegung, die zu dem Gebäude hinführt (und das Gebäude gestaltet). Diese Wesensform ist das erste Prinzip, von dem aus die Form in die Materie des Hauses aktuell eingeführt wird. Ebenso verhält sich die Gesundheit. Sie ist die

Wesensform der Genesung. So verhält sich ferner die Wissenschaft von der Behandlung des Kranken. Die Wirkursache, die in ihrem Sein unvollständig ist, bedarf der Bewegung einer bewegenden Ursache und vieler Instrumente, so daß dasjenige, was sie in sich enthält, aktuell in die Materie übertragen werde. Die in ihrem Sein vollkommene Wirkursache aber verhält sich so, daß die in ihr vorhandene Form aus sich heraus (ohne andere Hilfe) die Existenz der Wesensform in der Materie erfolgen läßt.

Es ist möglich, daß die Wesensformen der Naturdinge enthalten sind in den der Natur vorausgehenden Ursachen in einer gewissen Weise, und in der Naturkraft selbst in der Weise, daß sie ihr dienlich sind, (also) in einer anderen Weise. In den folgenden Auseinandersetzungen wirst du dies erkennen.

4. Die Zweckursache.

Die Zweckursache ist dasjenige, für das ein Ding (geschaffen) wird (und ist). In den früheren Auseinandersetzungen hast du ihren Begriff bereits erkannt. In einigen Dingen findet sich die Zweckursache nur in dem Handelnden selbst, wie die Freude über den Sieg (der das Ziel des Kampfes ist). Manchmal befindet sich die Zweckursache in einigen Gegenständen in einem anderen Dinge, als in der Wirkursache, und dann befindet sie sich entweder in dem Substrate, wie die Vollkommenheiten (die Ziele) der Bewegungen, die erfolgen auf Grund einer Wahrnehmung (also eines psychischen Prinzips) oder einer Naturkraft. Manchmal befindet sich die Zweckursache in einem dritten Dinge wie jemand, der etwas vollführt, damit er dadurch das Wohlgefallen des anderen erwerbe. Das Wohlgefallen dieses anderen ist der für den Handelnden und das aufnehmende Prinzip äußere Zweck selbst dann, wenn die Freude über dieses Wohlgefallen des anderen ebenfalls ein anderes Ziel des Handelnden ist. Zu den Zweckursachen gehört diejenige, die darin besteht, daß der Handelnde sich verähnlicht mit einem anderen Dinge. Dasjenige nun, mit dem sich der Handelnde verähnlicht, insofern er zu diesem Dinge hinstrebt, ist das Ziel seines Handelns. Das Sichverähnlichen mit diesem Ziel ist ebenfalls ein Ziel.

Fünftes Kapitel.

Der Beweis, daß es ein letztes Ziel gibt und die Lösung von Schwierigkeiten in diesem Probleme. Der Unterschied zwischen dem Endziele und dem mit Notwendigkeit Erfolgenden. Die Definition der Art und Weise, wie das letzte Ziel den übrigen Ursachen vorausgeht oder ihnen folgt.

In dem, was wir bisher ausgeführt haben, ist es klar geworden, daß jede Ursache ein erstes Prinzip haben muß und jedes (zeitlich) entstehende Ding eine Materie und eine Wesensform. Bisher ist also noch nicht klar geworden, daß jede Bewegung zugleich ein letztes Ziel besitzen muß. In der Welt bestehen Vorgänge, die zwecklos sich ereignen, und andere, die durch Zufall entstehen. Andere Vorgänge verhalten sich wie die Bewegung der himmlischen Sphäre. Diese hat, nach dem Augenschein zu urteilen, keinen Endzweck (denn sie bewegt sich kreisförmig, und die kreisförmige Bewegung gelangt nicht zu einem Ruhepunkt, d. h. nicht zu einem Endziele). Ebensowenig hat das Entstehen und Vergehen einen Endzweck, wenigstens nach oberflächlicher Ansicht.

Jemand könnte dagegen die Schwierigkeiten erheben: jedes Endziel kann wiederum ein weiter hinausliegendes Endziel haben, wie auch jeder Anfang einen weiter zurückliegenden Anfang haben kann. Daher besteht im eigentlichen Sinne des Wortes kein *letztes* Endziel und keine *End*vollkommenheit. Denn das Endziel im wahren Sinne des Wortes ist dasjenige, bei dem die Bewegung zur Ruhe gelangt. Wir finden ferner manchmal Dinge, die viele Endzwecke haben. Diesen kommen wiederum andere Endzwecke zu, die eine endlose Reihe bilden; denn es gibt Dinge, von denen man glaubt, daß sie selbst Endzwecke sind, ohne daß diese jedoch selbst zu einem Endpunkte gelangen, wie z. B. die Konklusionen, die aus Prämissen erfolgen, die endlos an Zahl sind.

Eine weitere Schwierigkeit könnte man in folgender Weise machen. Es mag gleichgültig sein, ob es wahr oder falsch ist, daß das letzte Endziel für eine jede Handlung real existiere. Weshalb aber bezeichnet man die Zweckursache als eine *vorausgehende* Ursache, während doch das Endziel die *letzte* Wirkung aller Ursachen ist? Das Problem, mit dem wir uns nun be-

schäftigen müssen, nachdem wir die genannten Schwierigkeiten gelöst haben, ist die Frage, ob das letzte Endziel und das Gute ein und dasselbe Ding oder verschiedene Dinge seien, ferner: welcher Unterschied bestehe zwischen der selbstlosen Freigebigkeit und der Güte.

Wir lehren also: was nun die erste Schwierigkeit angeht, die (gegen die Existenz des letzten Zweckes) den Zufall und die Zwecklosigkeit[1]) anführt, so lösen wir dieselben, indem wir nunmehr lehren: über den Zufall[2]) und die Thesis, daß er eine Art Zweck ist, haben wir in den Naturwissenschaften bereits abschließend gehandelt.[3]) Was nun das Verständnis der zwecklosen Handlung angeht, so muß man wissen, daß jede auf Grund eines freien Willens erfolgende Handlung ein principium proximum und ein principium remotum besitzt. Die zunächst liegende Ursache ist die bewegende Kraft, die in den Muskeln des Gliedes ist. Die Ursache, die dieser nahe steht, ist der Entschluß zur Ausführung, der hervorgeht aus der begehrenden Kraft. Das weiter zurückliegende Prinzip der Handlung ist die Vorstellung der Phantasie und der Cogitativa. Bildet sich in der Phantasie und der Cogitativa rationalis[4]) eine Erkenntnisform ab, dann regt die begehrende Kraft die Impulse der Glieder an zur Ausführung der Handlung. Ihr dient dann die bewegende Kraft, die in den Gliedern ist. Das in der Phantasie und der Cogitativa eingezeichnete Erkenntnisbild ist vielfach

---

[1]) Vgl. Arist., Phys. 197 a 8: *ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἴτια ἀνάγκη εἶναι, ἀφ᾽ ὧν ἂν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης. ὅθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἄδηλος ἀνθρώπῳ, καὶ ἔστιν ὡς οὐδὲν ἀπὸ τύχης δόξειεν ἂν γίγνεσθαι, πάντα γὰρ ταῦτα ὀρθῶς λέγεται ὅτι εὐλόγως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίνεται, καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ᾽ ἁπλῶς οὐδενός, οἷον οἰκίας οἰκοδόμος μὲν αἴτιος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ αὐλήτης.* de genes. 333 b 5: *τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίγνεται ἢ ἀεὶ ὡδὶ* (naturgesetzmäßig) *ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* (sicut in pluribus), *τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.* Thomas, Metaph. XI lec. 8 fi.: Fortuna non est prima causa rerum. Nullum enim per accideus est prius his quae sunt secundum se. Unde neque causa per accidens est prior eis quae sunt per se. Et sic si fortuna et casus, quae sunt causae per accidens, sint causae coeli, oportet quod per prius sint causae intellectus et natura, quae sunt causae per se.

[2]) Wörtlich: „Der Zustand des Zufalles".

[3]) Naturwissenschaften I. Teil, I, 12 und 13.

[4]) Sie wird so bezeichnet, weil sie unter dem Einflusse der Vernunft steht. Ihr entspricht im Tiere die kombinierende Phantasie.

das Endziel selbst, bei dem die Bewegung endigt. Manchmal ist es ein anderes Ding, jedoch verhält es sich so, daß man nur durch die Bewegung zu ihm hin gelangt, d. h. zu dem Punkte, wo die Bewegung ruht oder auf Grund[1]) dessen die Bewegung in eine beständige Bewegung übergeht. Beispiel für das erste ist der Mensch. Manchmal empfindet er Überdruß am Verweilen an einem Orte. Dann bildet er sich die Phantasievorstellung eines anderen Ortes. Sodann verlangt er an jenem Orte zu sein und bewegt[2]) sich zu ihm hin. Seine Bewegung endigt dann an jenem Orte. Es verhält sich dann so, daß dasjenige, was er verlangt, dasselbe ist wie das, bei dem die Bewegung der die Muskeln bewegenden Kräfte zur Ruhe kommt.[3])

Beispiel für das zweite ist ebenfalls der Mensch. Er bildet sich z. B. die Phantasievorstellung „seinen Freund zu treffen". Er sehnt sich dann nach ihm und bewegt sich hin zu dem Orte, an dem das Zusammentreffen verabredet war. Seine Bewegung endigt dann an jenem Orte. Dasjenige jedoch, an dem seine Bewegung endigt, ist nicht dasselbe wie dasjenige, was er ursprünglich begehrte und was ihn antrieb (das intendierte Ziel). Dies ist vielmehr etwas anderes. Es verhält sich jedoch so, daß das ursprünglich Erstrebte auf das Endziel der Bewegung folgt oder sich nach demselben ereignet, nämlich die Begegnung mit seinem Freunde.

Diese beiden Arten hast du nunmehr erkannt und somit ist es selbst bei der geringsten Betrachtung klar, daß das Endziel das ist, bei dem die Bewegung in jedem Zustande zur Ruhe gelangt. Insofern es nun Endziel einer Bewegung ist, ist es ein erstes Endziel im eigentlichen Sinne des Wortes für diejenige Kraft, die die Bewegung hervorbringt und die in den Gliedern ihren Sitz hat. Die bewegende Kraft der Glieder hat kein anderes Endziel als dieses. Manchmal jedoch hat eine Fähigkeit, die weiter zurückliegt (und umfassender ist als die bewegende Kraft, also die höheren Fähigkeiten der inneren Wahrnehmung und des Verstandes) ein anderes Ziel, das verschieden ist von dem Ziele der bewegenden Kraft. Dieses Ding

[1]) Der Ausdruck bezeichnet den festen Punkt um den die Kreisbewegung stattfindet, also das Zentrum.

[2]) Die Reihenfolge ist also: innere Vorstellung, Begehren, Bewegung der Glieder.

[3]) Das intendierte Ziel ist auch das erreichte, reale.

ist nicht notwendigerweise immer ein erstes Ziel für die begehrende Fähigkeit, sei es die der Phantasie oder die der Cogitativa, noch ist es erforderlich, daß dieses letzte Endziel immer verschieden von dem ersten sein muß. Manchmal stimmen vielmehr beide überein, manchmal auch nicht, wie es bereits in den beiden Beispielen dargestellt ist. In dem ersten Beispiele ist das Endziel nur eines; in dem zweiten ist es vielfältig. Die bewegende Kraft, die in den Gliedern ihren Sitz hat, ist notwendigerweise Prinzip der Bewegung. Die begehrende Kraft ist ebenfalls erstes Prinzip für jene Bewegung (der Glieder); denn es ist nicht möglich, daß eine seelische[1]) Bewegung erfolge, ohne daß sie irgendwie aus einem Verlangen hervorginge. Denn das Objekt, das die Kraft (zuerst) nicht erstrebt, und das sie dann erstrebt in einer Weise, wie es dem seelischen Prinzipe entspricht, muß auf Grund eines seelischen Verlangens erstrebt werden, und dieses Verlangen tritt auf nachdem es früher nicht vorhanden war. (Es muß also eine Wirkursache für dasselbe postuliert werden.)

Jede seelische Bewegung muß also als ihr nächstes Prinzip eine bewegende Kraft haben, die in den Nerven der Glieder ist, und als ihr (zweites) Prinzip, das mit diesem verbunden ist, eine Begierde. Die Begierde folgt aber wie es in der Psychologie dargelegt wurde,[2]) notwendigerweise einer Phantasievorstellung oder einer Vorstellung der Cogitativa. Das am weitesten zurückliegende Prinzip ist also eine Vorstellung der Phantasie oder eine der Cogitativa. Daher existieren also in diesem Vorgange viele Prinzipien der seelischen Bewegung. Einige von ihnen sind in ihrem individuellen Sein unumgänglich notwendig zum Zustandekommen der Bewegung, andere Prinzipien sind es nicht. Die Prinzipien, die unumgänglich notwendig vorhanden sein müssen, sind die bewegenden Kräfte in den Gliedern und die begehrenden Fähigkeiten. Diejenigen Prinzipien, die nicht notwendig erforderlich sind, sind die Phantasievorstellung und die Cogitativa; denn es ist nicht notwendig, daß eine Vorstellung der kombinierenden Phantasie vorhanden sei, ohne eine solche der Cogitativa, oder eine der Cogitativa ohne eine solche der kombinierenden Phantasie. Jedes Prinzip der Bewegung besitzt

---

[1]) „Seele“ bezeichnet hier die anima sensitiva.

[2]) Naturw. VI. Teil, I, 4 und 5.

aber notwendig ein letztes Ziel. Daher hat also auch dasjenige Prinzip, das unumgänglich notwendig ist zum Zustandekommen des (freien) Willensentschlusses, notwendigerweise ein letztes Ziel. Auf der anderen Seite entbehrt dasjenige Prinzip, das für das Zustandekommen der Bewegung nicht unumgänglich notwendig ist, manchmal des ihm zukommenden letzten Endzieles der Bewegung. Trifft es sich nun, daß das nächste Prinzip, nämlich die bewegende Kraft, und die beiden Prinzipien, die auf diese Kraft folgen, d. h. die höher stehenden Prinzipien der begehrenden Kraft in Verbindung mit der kombinierenden Phantasie oder der begehrenden Kraft in Verbindung mit der Cogitativa, übereinstimmen, dann ist der Endpunkt der Bewegung zugleich identisch mit dem allgemeinen letzten Ziele für alle bewegenden Prinzipien. Diese Bewegung erfolgt konsequenterweise nicht zwecklos. Trifft es sich nun, daß die Prinzipien nicht übereinstimmen d. h. daß dasjenige, was das letzte, notwendige (per se) Ziel der bewegenden Kraft ist, nicht auch zugleich das letzte und notwendige Ziel der begehrenden Kraft darstellt, dann ergibt sich notwendig, daß die begehrende Kraft ein anderes letztes Ziel hat, das auf das letzte Ziel der die Glieder bewegenden Kraft erst folgt. Denn, wie wir bereits dargelegt haben, geht die auf Grund eines Willensentschlusses (voluntarium)[1]) erfolgende Handlung nicht ohne eine Begierde vor sich. Jede Begierde aber ist eine Begierde, die sich auf einen Gegenstand richtet. Richtet sich nun die Begierde nicht auf das Endziel der Bewegung selbst, dann richtet sie sich notwendigerweise auf ein anderes von diesem verschiedenes Ding. Verhält dieses Ding sich nun so, daß seinetwegen die Bewegung in Szene gesetzt wird, dann muß dasselbe (in ordine executionis) später auftreten, als das Aufhören und der Endpunkt der Bewegung. Nun aber ist jeder Endpunkt, zu dem die Bewegung letzthin gelangt, oder der nach beendigter Bewegung eintritt und der sich so verhält, daß die Begierde, die der kombinierenden Phantasie und der Cogitativa folgt, in ihm übereinstimmen, dann ist es klar, daß dieses das Ziel der gewollten Handlung (des voluntarium) ist. Sie erfolgt also nicht zwecklos.

Jedes Endziel, auf das eine Bewegung ausläuft und das sich so verhält, daß es in sich selbst das Ziel der begehrenden

[1]) Es ist der animalische Wille der anima sensitiva gemeint.

und phantasiemäßig sich vorstellenden Kraft ist, ohne zugleich das der auf Grund der Cogitativa[1]) begehrenden Kraft zu sein, wird „Zwecklosigkeit“ genannt. Jedes Ziel, das nicht Endpunkt der Bewegung ist, und dessen Prinzip eine Begierde auf Grund einer Vorstellung der kombinierenden Phantasie mit Ausschluß der Cogitativa ist, verhält sich so, daß entweder die kombinierende Phantasie allein das erste Prinzip für die Bewegung der begehrenden Kraft ist, oder die kombinierende Phantasie zugleich im Bunde mit einer Naturkraft oder einer körperlichen Komplexion wie z. B. das Atmen oder die Bewegungen des Kranken, oder (drittens) das Prinzip der Handlung ist die kombinierende Phantasie zugleich mit einer Charakteranlage und einer Gewohnheit, die der Seele anhaftet und die zu jener Handlung ohne vorhergegangene äußere Wahrnehmung hintreibt. Ist nun die kombinierende Phantasie allein dieses erste Prinzip der Handlung für die Begierde, dann wird diese Handlung „zufällig auftretende Handlung“ genannt, sie heißt aber nicht „zwecklose“ Handlung. Ist nun das Prinzip die kombinierende Phantasie, zugleich im Bunde mit einer Naturkraft, wie es beim Atmen der Fall ist, so wird diese Handlung eine zweckmäßige, jedoch naturnotwendig erfolgende oder naturgemäße Handlung genannt. Ist nun das Prinzip der Handlung eine Vorstellung der kombinierenden Phantasie zugleich verbunden mit einer Charaktereigenschaft oder einer Gewohnheit der anima sensitiva, so wird diese Handlung Gewohnheit genannt. Denn die Charaktereigenschaft besteht in einer häufigen Vollziehung von Handlungen, und das, was auf diese Charaktereigenschaften[2]) folgt und diese näher bestimmt, ist folgerichtig die Gewohnheit (die eine Verstärkung der Disposition des Charakters darstellt). Ist nun das Ziel, das der bewegenden Kraft vorschwebt — dieses ist zugleich der Endpunkt der Bewegung

[1]) Die cogitativa oder ratio particularis enthält das intellektuelle Moment und daher bestimmt sie das intendierte Ziel. Weil dieses Ziel ein konkretes Ding ist, kann es nicht vom abstrakt denkenden Verstande, der nur das Universelle erfaßt, erkannt und als Ziel hingestellt werden. Daher ist die Supposition einer anderen, verstandesähnlichen, aber doch nicht rein geistigen Fähigkeit, der cogitativa, erforderlich.

[2]) Die erste Stufe, die seelischen Dispositionen, werden durch Wiederholung der Handlung zu festen Gewohnheiten. Es liegt der spätere scholastische Unterschied zwischen dispositio und habitus vor.

— real existierend, und existiert zugleich kein weiteres Ziel, das auf dieses folgt, und auf welches sich die Begierde hin richten würde, so daß dieses das Ziel der Begierde wäre, dann wird diese Handlung „resultatlos“ genannt. Sie verhält sich z. B. wie die Handlung desjenigen, der zu einem Orte gelangt, an dem die Begegnung mit einem Freunde verabredet war, ohne daß er dort den Freund trifft. Sie wird resultatlose, vergebliche Handlung genannt in Beziehung zu der begehrenden Kraft, mit Hintansetzung der bewegenden und ferner wird sie so genannt im Vergleich zum ursprünglichen Ziele (dem der Cogitativa), abgesehen von einem sekundären Ziele.

Nachdem diese Prämissen festgestellt sind, lehren wir: die Schwierigkeit des Objizienten, daß die zwecklose Handlung eine Tätigkeit sei ohne jedes Ziel,[1] ist eine unrichtige Behauptung. Ferner ist die Behauptung, die zwecklose Handlung sei eine Handlung ohne ein solches Ziel, das ein reales oder wenigstens ein imaginäres Gut sei, ebenfalls unrichtig. Was nun die erste Behauptung angeht, so tritt eine Handlung ohne Ziel deshalb nur auf, weil sie kein Ziel hat im Vergleich zu dem, was als erstes Prinzip ihrer Bewegung gilt, nicht im Vergleich zu dem, was nicht Prinzip der Bewegung ist (so daß also das Ziel der kombinierenden Phantasie und der Cogitativa noch möglich bleibt)[2] und im Vergleich zu irgendwelchem anderen Dinge. Die Beispiele, die zur Begründung dieses Zweifels aufgestellt werden betreffs der zwecklosen Handlung, nämlich das fricare barbam u. s. w.,[3] so ist das Prinzip der Bewegung dieser Handlung, nämlich das nächste Prinzip, die Fähigkeit, die in den Muskeln

[1]) Wenn Avicenna die Existenz eines Zieles in jeder menschlichen Handlung nachweisen will, so bewegt er sich in einer rein metaphysischen Diskussion, die das ens inquantum est ens betrachtet und die Voraussetzungen der Naturwissenschaften begründen will.

[2]) In dieser Hinsicht ist in intentione ein Ziel vorhanden.

[3]) Dasselbe Beispiel der Handlung ohne bewußten Zweck führt Thomas (Sum. th. I—II 1, 1 ad 3) an. Die Objectio lautet: tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem. Ad (hoc) dicendum, quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

ihren Sitz hat, das Prinzip der Handlung, das weiter zurückliegt wie dieses, ist ein Verlangen und eine Vorstellung der kombinierenden Phantasie ohne eine solche der Cogitativa. Das (da die Handlung ohne bewußten Zweck erfolgt) Prinzip dieser (unbewußten) Handlung ist (ein Gedanke oder) eine Tätigkeit der Cogitativa. Daher hat diese Handlung kein Ziel, das die Cogitativa ihr vorsteckt; jedoch besitzt dieselbe ein Ziel, das der begehrenden Kraft mit der kombinierenden Phantasie eigen ist, und ebenso der bewegenden Kraft allein zukommt.

Es ist also klar, daß diese Handlung inbezug auf das bewegende Prinzip, von dem sie ausgeht, auf ein (gewisses) Ziel gerichtet ist, und daß sie nur in dem Sinne nicht auf ein Ziel hinstrebt, als sie Momente in sich hat (oder haben könnte), deren erste Ursache nicht das bewegende Prinzip ist, (sondern die von einem psychischen Prinzipe ausgehen). Es ist deshalb nicht erforderlich, anzunehmen, daß diese Handlung in keiner Hinsicht von einem auf Grund einer Vorstellung der kombinierenden Phantasie erregtem Verlangen ausgehen könne; denn jede seelische Handlung, die entsteht, nachdem sie früher nicht war, setzt notwendigerweise eine Begierde und ein seelisches Streben voraus. Dieses ist verbunden mit einer Vorstellung der kombinierenden Phantasie. Freilich ist diese Vorstellung häufig nicht beständig, sondern rasch vergänglich, oder sie ist vielleicht beständig, jedoch sind wir uns derselben nicht bewußt; denn jeder, der sich mit der kombinierenden Phantasie ein Ding vorstellt, ist sich deshalb noch nicht dieser Vorstellung bewußt, noch urteilt er, daß er eine solche Vorstellung habe. Der Grund dafür ist der, daß die kombinierende Phantasie verschieden ist von dem Bewußtsein, daß wir uns Vorstellungen bilden. Dieses ist einleuchtend. Wenn jede Vorstellung der kombinierenden Phantasie verbunden wäre mit einem Bewußtsein von dieser Vorstellung, das der Phantasie folgte, dann müßte diese Kette psychischer Tätigkeiten ohne Ende weiter gehen; (denn für dieses Bewußtsein müßte abermals ein neues Bewußtsein und so weiter gesucht werden).

Was nun die zweite Schwierigkeit angeht, so ist die Behauptung deshalb unrichtig, weil für (die Bewegung und) den Antrieb dieser Begierde notwendigerweise eine Ursache bestehen muß, und diese ist entweder eine Gewohnheit oder ein Widerwille gegen irgendwelches Verhältnis oder der Wille zu anderen

Verhältnissen überzugehen oder ein heftiges Streben, das von der bewegenden Kraft oder der sinnlich wahrnehmbaren Fähigkeit ausgeht und danach strebt, eine neue Bewegung oder eine neue sinnliche Wahrnehmung zu vollführen. Die gewohnheitsmäßige Tätigkeit ist angenehm. Das Sichentfernen von dem, dessen man überdrüssig, ist ebenfalls angenehm. Das Streben nach einer neuen Tätigkeit ist gleichfalls befriedigend d. h. inbezug auf die animalische Tätigkeit und die Kraft der kombinierenden Phantasie.

Die Lust ist ein sinnliches[1]) oder phantasiemäßiges oder animalisches Gut im eigentlichen Sinne des Wortes. Dies ist jedoch nur ein Scheingut im Vergleich zu dem, was für die edle, menschliche Natur ein Gut bedeutet. Ist daher das Prinzip der Handlung eine Vorstellung der kombinierenden Phantasie und der tierischen Seele, dann ist das Gut, das diese Handlung erstrebt, notwendigerweise ein Gut, das der tierischen Seele und der kombinierenden Phantasie konform ist. Diese Handlung ist deshalb nicht frei von irgendwelchem Gute (d. h. einem Ziele), daß ihr entspricht, selbst wenn dieses Gut kein wahrhaftes Gut ist, d. h. kein wahrhaftes im Vergleich zum Verstande.

Hinter diesen Prinzipien der Handlungen gibt es Ursachen, die eine bestimmte, individuelle Art der Bewegung mit Ausschluß einer anderen determinieren und die nicht bestehen bleiben.

Was nun den Zweifel angeht, der sich an den oben genannten anschließt, so wird er dadurch klargelegt, daß der Unterschied zwischen dem, was notwendig und dem Wesen nach „Ziel" einer Handlung ist, und dem, was nur konsequenterweise ein resultierendes Ziel ist, definiert wird. Das notwendig sich Ergebende ist auch eine Art von Ziel, das per Akzidens erfolgt. Der Unterschied zwischen dem finis per se und dem naturnotwendig erfolgenden Ziele ist der, daß ersteres dasjenige ist, das (per se) seinetwegen erstrebt wird. Das naturnotwendige aber ist eines von drei Dingen. Entweder verhält es sich so, daß es unabwendbar existieren muß, so daß das Ziel existiert, indem eine naturnotwendig wirkende Ursache für das Ziel in irgendwelcher Weise besteht wie z. B. die Härte des Eisens, so daß durch dasselbe das Schneiden möglich wird. Oder (zweitens) das Ding verhält sich so, daß seine Existenz unabwendbar ist,

---

[1]) d. h. ein Gut, das die äußere Sinneswahrnehmung auffaßt.

so daß das eigentliche Ziel existiert nicht etwa aus dem Grunde, weil eine notwendig wirkende Ursache für dieses Ziel bestände, sondern in dem Sinne, daß das Ziel ein notwendiges Akzidens der Ursache ist. So ist es z. B. unabwendbar notwendig, daß ein Körper scharf sei, so daß man mit ihm schneiden kann. Es ist aber nicht erforderlich, daß man einen scharfen Körper besitze, wegen seiner grauen Farbe. Die Farbe verhält sich jedoch so, daß sie ein notwendiges Akzidens des Eisens ist, das man für die betreffende Handlung nicht entbehren kann. Oder, drittens verhält sich das naturnotwendige so, daß es etwas ist, das unabwendbar notwendig existiert und zugleich eine notwendige Eigenschaft der Zweckursache selbst darstellt. So ist z. B. die Zweckursache der Verehelichung die Erzeugung von Kindern. Auf die Erzeugung folgt die Liebe des Kindes und haftet ihr notwendig an; denn die Verehelichung ist auf diesen Zweck (die Erzeugung der Nachkommenschaft) gerichtet.[1])

Alles dieses sind Ziele, die sich notwendig ergeben und akzidentell sind; es sind nicht solche, die nur zufällig erfolgen, wie klar gelegt wurde. Die bewußten und bewußt erstrebten und die zufälligen Ziele hast du an einem anderen Orte kennen gelernt (Naturw. I. Teil, I, 12 und VI. Teil, I, 4 und 5).

Wisse, daß die Existenz der ersten Prinzipien des Übels in der Natur zu der zweiten Kategorie der hier aufgezählten Ursachen gehört (nämlich zu der Kategorie der per accidens erfolgenden Wirkungen). In der göttlichen Vorsehung, die ein selbstloses Geben bedeutet, ist es notwendig, daß jedes der Möglichkeit nach Existierende und Gute die Existenz erhalte, die für das Ding ein Gut bedeutet, und ferner gehört es ebenso in den Bereich der Vorsehung, daß durch sie die Existenz der zusammengesetzten und aus Elementen bestehenden Körper erfolgt. Weil es nun nicht anders möglich ist, als daß die zusammengesetzten Körper aus Elementen bestehen, so ist es unabwendbar, daß diese Körper die bekannten Elemente besitzen, nämlich Erde, Wasser, Feuer und Luft. Es ist sodann nicht möglich, daß das Feuer zu dem guten Ziele hinwirkt, auf das es gerichtet ist, wenn es nicht die Körper verbrennt und zerteilt. Wenn dieses nun vorausgesetzt wird, dann ist es absolut not-

---

[1]) Cod. b, d: „das Verhältnis liegt nicht etwa so, daß die Heirat erfolgt der Liebe zum Kinde wegen“.

wendig, daß das Feuer den gesunden Körper schädigt und viele zusammengesetzte Körper vernichtet.

Damit sind wir bereits aus dem Bereiche der vorliegenden Abhandlung herausgetreten, und so wollen wir zu unserem Probleme zurückkehren, um auf die Schwierigkeiten zu antworten (siehe Anfang dieses Kapitels). Was die Individuen angeht, die in unendlicher Reihe entstehen sollen, so sind diese nicht fines per se in Bezug auf die Naturkraft. Die fines per se sind vielmehr z. B., daß eine Substanz existiert, die einen Menschen oder ein Pferd oder eine Palme darstellt,[1]) und daß diese Existenzweise (die bestimmten Arten) immer bestehen bleibe. Die ewige Dauer ist nun aber in der einzelnen Person und dem einzelnen Individuum unmöglich; denn jedes entstehende Ding ist notwendigerweise mit Vergänglichkeit behaftet, d. h. alle Dinge, die aus der körperlichen Materie bestehen, sind vergänglich. Weil nun das ewige Bestehen in dem „Individuum" unmöglich ist, so verlangt die Natur, daß dasselbe in seiner Art weiter bestehe. Der ursprüngliche Zweck der Natur ist also das Bestehen der menschlichen Natur oder einer anderen oder das Bestehen eines Individuums, das eine allgemeine Natur besitzt[2]) und nicht im eigentlichen Sinne ein materielles Individuum ist. Dieses ist das Gute und Vollkommene, das die Tätigkeit der universellen Natur erstrebt, und diese ist in ihrer Handlung eine einheitliche. Damit jedoch dieses einheitliche Ziel wirklich erreicht werde und bestehen bleibe, müssen viele Individuen aufeinander ohne Ende folgen, und muß in ihnen sich dieses Ziel verwirklichen. Daher ist die unendliche Kette der Individuen per accidens ein erstrebtes Ziel in dem Sinne, daß es notwendigerweise aus dem ersten (aus dem per se erstrebten) Ziele erfolgt, nicht insofern die unendliche Kette der Individuen in sich als Ziel erstrebt wäre. Denn, wäre es möglich, daß ein Mensch ewig bestehen bliebe, wie z. B. die Sonne und die Himmelsphäre ewig dauert, dann wäre das Erzeugen und das Auftreten einer großen Vielheit von Individuen durch die Erzeugung nicht erforderlich (damit dieses Ziel erreicht würde). Selbst wenn wir

---

[1]) Zweck der Naturkraft ist das Vorhandensein der Spezies nicht die des Individuums.

[2]) Wörtlich: „das ausgebreitet ist". Es erfüllt die ganze, seiner Art zukommende Materie. Dies gilt von Sonne und Mond u. s. w. Daher ist kein zweites Individuum dieser Arten möglich.

zugeben, daß das Ziel (der Naturkraft) die unendliche Anzahl der Individuen ist, so ist doch der Begriff der unendlichen Anzahl der Individuen verschieden von dem Begriffe (der ratio, der Art) jedes einzelnen Individuums; denn in unendlicher Folge löst nur ein Individuum das andere ab, nicht eine Unendlichkeit die andere. Das eigentliche Ziel ist also in diesem Prozesse real existierend. Es ist die Existenz eines die ganze Art repräsentierenden (wörtlich: ausgebreiteten) Individuums (z. B. der Sonne u. s. w.) oder die endlose Anzahl der realen Einzeldinge. Ferner, das Individuum, das zu einem anderen hinführt, so daß dieses zu einem dritten und vierten hinleitet, ist nicht in sich selbst das Ziel der universellen Natur, sondern das Ziel der individuellen. Weil nun dieses das Ziel der individuellen Natur ist, so besteht abgesehen von diesem Ziele „nach" ihm kein anderes, weder ein bewußtes Ziel, noch irgend ein erstrebtes Objekt für diese individuelle Natur, deren letztes Ziel (nur) dieses (das Einzelding) ist. Unter individueller Natur verstehe ich die bestimmte Kraft für die Leitung des einzelnen Individuums und unter universeller Natur die Kraft die aus den himmlischen Substanzen emaniert in Form eines sich gleichbleibenden Dinges.[1]) Jene himmlischen Substanzen sind dagegen die universellen Leiter des Weltalls und alles dessen, was im Bereiche des Werdens ist. Im folgenden wirst du alle diese Gedanken kennen lernen.[2])

Was nun die Bewegung anbetrifft, die ohne Ende weiter geht, so ist dieselbe in Bezug auf ihre Kontinuität nur eine einzige, wie du in den Naturwissenschaften kennen gelernt hast.[3]) Ferner: das in dieser Handlung erstrebte Objekt ist nicht die Handlung selbst, insofern sie diese individuelle Handlung ist; sondern der Zweck dieser himmlischen Bewegung ist das ewige Bestehen, das wir sogleich besprechen werden.[4]) Dieses ewige

---

[1]) Jede Ursache wirkt per se nur eine sich immer gleichbleibende Wirkung. Die himmlischen lassen aus ihrem Wesen die Formen der sublunarischen Dinge emanieren. Jeder Geist bewirkt eine Form, die sich immer wiederum von neuem in der sublunarischen Materie als ein und dieselbe Art verwirklicht. Jeder Geist ist inhaltsgleich mit einer Idee nach Art der subsistierenden Ideen Platos. Vgl. dazu Horten, Buch der Ringsteine Fârâbîs, Nr. 32 und S. 64.

[2]) Abh. IX, 4.

[3]) Naturwissenschaften II. Teil, I. Kap. 2, 4 und 6.

[4]) Abh. IX, 4, 5.

Bestehen ist ein einheitlicher und einziger Begriff (ratio, Wesenheit). Er ist jedoch inbezug auf seine Existenz abhängig von vielen Dingen und betreffs dieser kann man zugeben, daß sie an Zahl unendlich sind.

Was nun die Darlegung der Schwierigkeit betreffs der Konklusion angeht (die besagt, daß die Konklusion aus einer unendlich großen Anzahl von Prämissen erfolgen kann), so ist es erforderlich zu wissen, daß der Ausdruck, „die Zweckursache läuft auf einen letzten Endpunkt aus und gelangt dort zum Stillstande", bedeute, daß die Zweckursache eines einzigen Handelnden und einer einzigen Handlung auf einen letzten Endpunkt ausläuft. Keine natürliche Wirkursache oder eine aus freiem Willen wirkende Ursache bewirkt eine individuelle Handlung, durch die sie immer ein Ziel nach einem anderen Ziele erstrebte, ohne daß die Kette der aufeinander folgenden Ziele bei einem Endpunkte anlangte. Nimmt man aber ein erstes Prinzip der Handlung und zwar ein einheitliches Prinzip an, das immerfort eine Handlung nach der anderen bewirkt, und das inbezug auf jede einzelne Handlung ein kausal wirkendes ist und sich (formell) unterscheidet von sich selbst, insofern es inbezug auf die andere Handlung wirkend war, und nimmt man an, das wirkende Prinzip werde seinem Wesen und seinem Substrate nach nicht zu einem anderen (bei der Vielheit seiner Handlungen), dann ist es möglich, daß auch die Ziele dieses wirkenden Prinzipes selbst eine Vielheit darstellen. Inbezug auf jede Handlung,[1]) durch die das Prinzip wirkend wird, hat es ein neues Ziel. Kann man nun dieses Prinzip betrachten, insofern es tätig ist (inbezug auf diese oder jene Handlung), nachdem es tätig war bezüglich einer anderen Handlung, die alle eine endlose Kette bilden, dann sind auch die Ziele dieses tätigen Prinzipes Ziele ohne Ende an Zahl.

Die Konklusion ist die Zweckursache und die Vollendung, auf die der Syllogismus hingeordnet ist, der ein bestimmtes Problem erforschen will. Jeder geordnete Syllogismus stellt eine psychische Tätigkeit dar, die einen Anfangspunkt hat. Entsprechend jedem Syllogismus ist in der Seele eine Voraussetzung

---

[1]) Wörtlich: „jedes von ihm ausgehende Werden". Es handelt sich um das Werden der sublunarischen Dinge unter dem Einflusse der Seelen der Gestirne.

(Prämisse) vorhanden, auf Grund deren man berechtigt ist zu sagen: die Seele besitzt ein dem Syllogismus vorausgehendes, ihn bewirkendes Prinzip. In jedem einzelnen Male, wo nun das wirkende Prinzip tätig ist, hat es ein bestimmtes, individuelles Ziel. Inbezug auf diese Ziele in der einzelnen Handlung kann die intentio des Handelnden nicht ins Unendliche fortgehen, da für jeden einzelnen Syllogismus notwendigerweise eine Konklusion sich ergibt (und die Konklusion ist das Ziel desselben).

Was nun die Schwierigkeit angeht, die mit dieser sich verbindet, so wird sie dadurch gelöst, daß man sich klar macht: der Begriff Ziel setzt ein Ding voraus und ein Existierendes. (Er bedeutet ein ens und eine Existenz.) Es ist nun aber ein Unterschied vorhanden zwischen dem Begriff res und Existenz, selbst wenn die res nur sein kann, wenn sie eine Existenz ist. Ebenso ist das Verhältnis zwischen dem Dinge und seinem notwendigen Akzidens.[1]) Diesen Unterschied hast du bereits kennen gelernt und erfaßt.[2]) Wirf nun wieder deinen Blick zurück auf die Beispiele betreffs des Menschen. Der Mensch stellt ein reales Wesen dar, das seine Definition und seine Wesenheit ausmacht, ohne daß darin schon die Bedingung seiner individuellen oder universellen Existenz in den realen Individuen oder der denkenden Seele ausgesprochen läge, sei es nun, daß er der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach in dieser Form existiert. Jede Ursache hat, insofern sie Ursache ist, ein reales Wesen und eine

---

[1]) Wesenheit und Dasein (vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 1 und den entsprechenden Kommentar Hoseinis, lib. c. S. 313—364) sind also verschieden wie Wesenheit und notwendiges Akzidens. Thomas Sum. th. I 3, 4 c: Si ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod ipsum esse illius rei sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum a principiis tantum essentialibus rei; quia nulla res sufficit (arab. jakfî, die Ausdrucksweise ist wohl aus den lateinischen Übersetzungen arabischer Texte entlehnt) quod sit sibi causa essendi. Si habeat esse causatum, oportet ergo quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem ... Esse est actualitas omnis formae vel naturae. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad esssentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Die Weltdinge sind also entia per participationem a Deo, weil in ihnen Wesenheit und Dasein real verschieden sind.

[2]) Vgl. auch Logik I. Teil, I, 14; II. Teil, I, 4.

essentia.[1]) Die Zweckursache ist in ihrer essentia Ursache dafür, daß die übrigen Ursachen aktuell und real existieren als Ursachen (in bestimmten Arten, essentiis). Die Zweckursache in ihrer realen existentia ist aber verursacht[2]) durch die Existenz der übrigen Ursachen, insofern sie aktuell Ursachen sind. Daher ist also die essentia der Zweckursache (in intentione) Ursache für eine andere Ursache (die causa intermedia, fines intermedii), die ihrerseits die reale Existenz der Zweckursache (finis in executione) bewirkt. Die Existenz der Zweckursache ist also die Wirkung einer Wirkung (der fines intermedii), nämlich der Wirkung der ersten Zweckursache, insofern sie die essentia (in intentione) ist. Ihre essentia (in intentione) ist jedoch nicht Ursache, so lange der Zweck nicht in einer denkenden Seele oder einem anderen ähnlichen Subjekte vorgestellt ist. Daher existiert keine Ursache für die Zweckursache, insofern sie eine essentia (in intentione) darstellt, es sei denn eine andere Ursache, die verschieden ist von der Ursache, auf die die Zweckursache (die instrumenta) hinbewegt oder sich selbst hinbewegt. Wisse, daß das Ding verursacht ist, insofern es eine essentia darstellt, und auch insofern es real existiert (also eine existentia besitzt). Es ist verursacht insofern es eine essentia darstellt wie z. B. die Zweiheit. In ihrer Definition als Zweiheit ist sie verursacht von der Einheit. Was es bedeutet, daß das Ding verursacht ist in seiner realen Existenz, ist begrifflich klar, und ebenso ist es klar, daß die essentia eine aktuelle Realität empfängt, die in der Wesenheit des Dinges existiert wie z. B. das Wesen der Zahl (das Genus) in der Zweiheit. Daneben existiert eine Realität, die zu der Wesenheit des Dinges hinzukommt, wie die Quadratur, die (in der Außenwelt) im Holze oder im Steine existiert. Die natürlichen Körper sind Ursache für die Wesenheit vieler Wesensformen und Akzidenzien, d. h. für solche Wesensformen und Akzidenzien, die nur durch diese natürlichen Körper erneuert werden können (nachdem sie zu Grunde gegangen waren). Die natürlichen Körper sind ferner Ursache für die reale Existenz einer anderen Gruppe von Dingen, auch abgesehen von ihrer Wesenheit. So denkt man

[1]) Wörtlich: „Dingheit“ reitas (res) = šaiîja.

[2]) Der finis in executione ist ein ultimum und verursacht von allen finibus intermediis. Der finis in intentione, also als begrifflich gefaßte Wesenheit, ist aber Ursache für die Existenz aller übrigen secundären Ziele.

sich das Verhältnis bei den mathematischen Begriffen (wenn sie in physischen Körpern existieren).

Es ist dir jetzt leicht zu erkennen, daß die Zweckursache inbezug auf die Wesenheit des Dinges früher ist als die Wirkursachen (die sich auf die Existenz des Zweckes erstrecken) und als das aufnehmende Prinzip, die Materialursache. Sie ist deshalb auch früher als die Wesensform insofern, als die Wesensform eine formelle Ursache ist (in den fines intermedii), die zum Endzwecke des Dinges hinführt. Ebenso verhält sich die Zweckursache auch bezüglich der Existenz der Wesensform in der denkenden Seele. Sie ist in diesem Sinne früher als die übrigen Ursachen. Sie besteht entweder in der denkenden Seele des Handelnden. Dort ist sie früher, weil sie zuerst in ihm besteht. Sodann bildet sich in dem Handelnden die begriffliche Vorstellung von der Ausführung der Handlung und dem Verlangen nach dem aufnehmenden Prinzipe (um die Form in dieses einzuführen) und die von der Qualität der Form (die der Materie mitgeteilt werden soll). Oder, zweitens, die Zweckursache besteht in den Seelen anderer als der des Handelnden. Dann haben die einen im Verhältnis zu den anderen keine notwendige Ordnung der Aufeinanderfolge. Daher besteht in Rücksicht auf die Wesenheit des Zweckes und in Rücksicht auf die Existenz der Zweckursache im Verstande selbst keine Ursache, die früher wäre als die Zweckursache. Sie ist vielmehr die Ursache dafür, daß alle übrigen Ursachen (fines intermedii) ihren Charakter als Ursachen erhalten. Dagegen ist die aktuelle Existenz der übrigen Ursachen (also in ordine executionis) Ursache für die Existenz der Zweckursache (nicht für ihre Wesenheit, die im Geist des Handelnden ist). Die Zweckursache ist jedoch nicht insofern als Ursache zu bestimmen, als sie real existiert, sondern insofern als sie eine Wesenheit[1]) darstellt. Insofern sie nun Ursache ist, ist sie die Ursache der anderen Ursachen, und in der anderen Rücksicht ist sie die Wirkung der anderen Ursachen.

Dieses trifft zu, wenn die Zweckursache sich im Werdegange des Dinges befindet. Wenn sie sich aber nicht in dem

---

[1]) Die Zweckursache wirkt, insofern sie eine ideelle Existenz im Geiste hat, nicht insofern sie real in der Außenwelt vorhanden ist. Im letzteren Sinne ist sie Wirkung und später, im ersteren Sinne prima causa und früher als alle übrigen Ursachen.

Werdegange des Dinges befindet, und wenn vielmehr ihre Existenz erhaben ist über das Werden, wie wir es später darlegen werden (siehe Metaphysik, Achte Abhandlung, Theologie), dann ist keine der übrigen Ursachen Ursache für die Zweckursache, ebensowenig in den übrigen Bestimmungen wie auch in dem des Einen, das selbst das Aktuellsein und die Existenz ist.[1]) Daher ist also die Zweckursache nicht die Wirkung der übrigen Ursachen, weil sie Zweckursache ist; sondern sie ist Wirkung der übrigen Ursachen, weil sie ein Ding ist, das (in der realen Außenwelt) entsteht. Wenn sie nicht ein werdendes Wirkliches wäre, dann wäre sie durchaus nicht verursacht. Betrachtest du nun die Zweckursache insofern sie Zweckursache ist, dann findest du, daß sie Ursache ist für die übrigen Ursachen, die bewirkt, daß diese ihre Eigenschaft als Ursachen erhalten. So bewirkt sie, daß die Wirkursache eine Wirkursache und die Materialursache eine Materialursache und die Wesensform eine formelle Ursache wird. Sie bewirkt in den finibus intermediis nicht, daß sie in sich werden oder Existenz erhalten (sondern nur, daß sie ursächlich wirken und sich auf den letzten Zweck richten). Die Wesensbestimmung, die der Zweckursache per se zukommt (insofern sie Zweckursache ist), ist die, daß sie Ursache für die übrigen Ursachen ist. Insofern als ihre ratio (ihr Wesen) sich aber manchmal im Werdeprozesse befindet, haftet es ihr in akzidenteller Weise an, daß sie rücksichtlich ihres Werdeganges verursacht ist.

Dadurch ist dir klar geworden, wie ein Ding Ursache und Wirkung sein kann, insofern es Wirkendes und Zweckursache ist. Diese Wahrheit ist eines der Prinzipien der Naturwissenschaftler. Die Untersuchung aber, die auf diese folgt, wird erklärt durch das, was wir an dieser Stelle darlegen, daß nämlich die Zweckursache, die sich in der Tätigkeit des Wirkenden befindet, in zwei Kategorien zu zerlegen ist, nämlich eine Zweckursache, welche Wesensform (oder Erkenntnisform) oder Akzidens in einem passiven oder die Handlung aufnehmenden Prinzipe ist und eine andere Zweckursache, die keineswegs Wesensform noch Akzidens in einem passiven und aufnehmenden Prinzipe ist. Daher liegt sie notwendigerweise in dem wirkenden Prinzipe

---

[1]) Die metaphysischen Begriffe der Einheit, der Aktualität und des Seins werden hier identifiziert.

begründet; denn wenn sie nicht in der Wirkursache wäre noch auch in dem passiven Prinzipe, und wenn sie zugleich nicht so beschaffen ist, daß sie in sich selbst als Substanz besteht, die also weder aus einer Materie hervorgeht,[1]) noch (als Form) in eine Materie hineintritt, dann hat die Zweckursache in keiner Weise eine Existenz in der Außenwelt. Beispiel für die erste Art der Zweckursache ist die Wesensform des Menschen, die in der Materie des Menschen sich befindet. Sie ist Zweckursache für die wirkende Kraft, die die Wesensform in die Materie des Menschen hineinbildet. Auf diese Wesensform hin richtet sich die Tätigkeit und die Bewegung dieser Kraft. Beispiel für die zweite Art der Zweckursache ist die Herstellung einer Wohnung. Diese ist Zweck desjenigen, der sich eine Wohnung bauen will, und dieser ist zugleich erstes Prinzip für die Bewegung des Entstehens der Wohnung. Dieser Zweck ist keineswegs zugleich Wesensform im Hause. Der Zweck des Wirkenden, der nächste, der mit der Bewegung der Materie in direkter Verbindung steht, kann freilich die in die Materie hineinzubildende Wesensform sein. Ferner ist es möglich, daß auch dasjenige, was nicht letzter Zweck ist, Wesensform in der Materie sei. Es ist dann nicht nächstes Prinzip für die Bewegung als solche. Der Endzweck, der zugleich Wesensform in der Materie ist, die ihre Formen beliebig wechselt, und der Endzweck, der einen Inhalt (ratio) darstellt, der nicht die Wesensform in dieser Materie ist, können eventuell beide ein einziges Ding darstellen. Die Einheit ist dann freilich nur per accidens, wie die Einheit des Menschen, der ein Haus baut, damit er in demselben wohne (diese Einheit besteht in einer Substanz, der des Menschen, die in Verbindung steht mit einem Akzidens, seiner Tätigkeit). Insofern er die Wohnung als Zweck erstrebt, ist er antreibende Ursache und erstes Prinzip für das Bauen; insofern er aber Baumeister ist, ist er gleichsam Wirkung für denjenigen, der sich[2]) eine Wohnung bauen will (und den Baumeister beauftragt). Daher ist der Endzweck, der die Wohnung bauen will, verschieden von dem Endzwecke desjenigen, der baut. Wenn es sich nun so verhält, dann kann auch in dem gleichen Individuum des Menschen, der sich eine Wohnung bauen will und der sie

---

[1]) oder: „sich (als Kompositum) mit einer Materie zusammensetzt".

[2]) Wörtlich: „für das was eine Wohnung sucht".

zugleich selbst baut, sein Zweck, insofern er sich die Wohnung bauen will, verschieden sein von seinem Zwecke, insofern er dieselbe baut (der erste Zweck ist umfassender, der zweite partikulärer).

Nachdem dieses feststeht, lehren wir betreffs der ersten Kategorie der Zweckursache: die Zweckursache hat einige Beziehungen zu vielen Dingen (den fines intermedii), die ihr in der aktuellen Exekution wie auch in der realen Existenz vorausliegen; denn die Zweckursache hat eine Beziehung zum wirkenden und eine Beziehung zum aufnehmenden Prinzipe. Sie selbst besteht (in diesem) nur der Potenz nach. Sie hat ferner eine andere Beziehung zum aufnehmenden Prinzipe, wenn sie aktuell existiert, und eine Beziehung zu der Bewegung. Sie ist in ihrer Beziehung zu dem Handelnden „Endzweck“, und in ihrer Beziehung zu der Bewegung Endpunkt der Bewegung. Sie ist aber nicht „Endzweck“ für die Bewegung; denn der Endzweck, auf den ein Ding gerichtet ist, und zu dem das Ding hinstrebt, hört nicht auf mit der Existenz des Endzweckes. Er vervollkommnet vielmehr das Ding. Die Bewegung aber geht mit Erreichung ihres Endpunktes zu Grunde. Das Endziel ist also in der Beziehung zu dem aufnehmenden Prinzipe, das durch die causa finalis vervollkommnet wird, während es selbst (das aufnehmende Prinzip) in der Potenz existiert, ein Gut,[1]) das dem passiven Prinzipe zusagt. Denn das Böse ist die Privation der Vollkommenheit des Dinges; das Gute aber, das dem Bösen gegenübersteht, ist die Existenz und das Aktuellsein. Inbezug auf das aufnehmende Prinzip ist es, wenn dieses aktuell existiert, die Wesensform.

Was nun die Zweckursache angeht, die in der zweiten Kategorie erwähnt wurde, so ist es klar, daß sie nicht die Wesensform der passiv sich verhaltenden Materie ist, noch ist sie Endpunkt der Bewegung selbst. Es wurde nun bereits klar gemacht,

---

[1]) Das Gute ist identisch mit dem Endzwecke. Vgl. Arist., Ethik 1097 a 18: *τί οὖν ἑκάστης τἀγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ'ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια, ἐν στρατηγικῇ δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ'οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἁπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος. τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες.* Vgl. Thomas, Sum. th. I 5, 2 ad 1: Bonum, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem et ab agente materia movetur ad formam. Unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis (prius) quam forma. Ib. ad 2: bonum habet rationem finis in quo non solum quiescunt, quae sunt in actu, sed ad ipsum moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum.

daß sie Wesensform oder Akzidens im Handelnden ist. Notwendigerweise geht dann auf Grund dieser Form die Handlung aus dem Handelnden hervor, d. h. aus dem Zustande der Potenz in den der Aktualität. Dasjenige, was der Potenz nach vorhanden ist, ist wegen der Privation, die mit dieser Potenz verbunden ist, ein Böses. Dasjenige, das aktuell vorhanden ist, ist das Gute, das zu dem Bösen in Opposition steht. Dieser Zweck ist daher ein Gut im Verhältnisse zu dem Handelnden, nicht in Beziehung zu dem aufnehmenden Prinzipe. Stellt man nun die Beziehung zum Handelnden her, insofern er erstes Prinzip für die Bewegung und Wirkursache ist, dann ist der Zweck im eigentlichen Sinne eine Zweckursache (da er in intentione existiert). Stellt man nun die Beziehung zu dem Handelnden her insofern die Handlung durch die Zweckursache aus ihm von der Potenz zum Akte übergeht und ihn vervollkommnet, dann ist die Zweckursache ein Gut. Dies tritt dann ein, wenn das Hervorgehen aus der Potenz zum Akte in die Kategorie des bonum utile in Beziehung auf die Existenz oder auf das Erhaltenbleiben der Existenz gehört, und wenn die Bewegung eine naturnotwendige oder eine freigewollte und vernünftige ist. Ist sie aber eine solche, die von der kombinierenden Phantasie ausgeht, so ist die Zweckursache nicht im eigentlichen Sinne ein Gut, sondern in diesem Falle ist sie ein Scheingut.[1])

Daher ist jede Zweckursache in der einen Beziehung Zweckursache, in der anderen Beziehung ein Gut, und zwar entweder ein wahrhaftes Gut oder ein Scheingut. Dieses ist der Zustand des Guten und der Ursache, die die Vollkommenheit des Dinges bedeutet.

Über das selbstlose Geben.

Was nun die Selbstlosigkeit im Geben und das Gute angeht, so mußt du wissen, daß ein und dasselbe Ding betrachtet werden kann in Beziehung zum aufnehmenden Prinzipe, das durch das aufgenommene vervollkommnet werden soll, und in Beziehung zum Handelnden, von dem die Handlung ausgeht. Bezieht man das Ding zum Handelnden, von dem die Bewegung ausgeht, in-

---

[1]) Vgl. dazu Arist., Psych. 433 a 26: *ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.*

sofern man von ihm nicht aussagen kann, daß er sich zugleich passiv zu seiner Handlung verhalte oder zu einem Dinge, das auf seine Handlung folgt, dann ist die Zweckursache in Beziehung zu diesem Handelnden ein selbstloses Geben', in Beziehung zum aufnehmenden Prinzipe ein Gut. Der Ausdruck „selbstloses Geben“ und ähnliche Ausdrücke bedeuten[1]) ursprünglich in den Sprachen das Verleihen des Gebers, der einen anderen irgend einen Nutzen mitteilt, ohne daß er einem Entgelt erwartet. Erhält er aber von dem anderen einen Entgelt, so nennt man diese Handlung Kauf und Verkauf, Tausch oder kurz Geschäfte. Nun aber ist der Dank, die Belohnung, der gute Ruf und die übrigen erstrebenswerten Verhältnisse von der großen Masse nicht als Entgelt für geleistete Dienste geschätzt. Sie schätzen nur reale Substanzen selbst oder Arten des Entgeltes, die sie in den Objekten konstatieren. Man ist der Meinung, daß derjenige, der einem anderen einen Nutzen mitteilt, von dem er selbst wiederum Dank gewinnt, ein selbstlos Gebender sei. Er strebt durch seine Handlung keinen Kauf noch einen Tausch zu machen. In Wahrheit ist er jedoch ein solcher, der einen Tausch eingeht; denn er gab ein Gut und erhielt dafür ein anderes, und es ist gleichgültig, ob er einen Ersatz erhielt, der in materiellen Werten besteht und der die gleiche Gattung besitzt, wie das Gute, das er mitteilte, oder eine andere, oder Dank und Belohnung, an der er sich erfreut. Er erhielt (als eingetauschtes Gut) den guten Ruf, daß er als tugendhaft und des Lobes würdig gilt, indem er eine Handlung vollzog, die edel und des Ruhmes wert ist, und besser, als wenn er sie nicht vollführte. Er hätte dann das Lob für seine Tugend nicht verdient. Die große Menge jedoch schätzt diese geistigen Güter (wörtlich: rationes) nicht als Entgelt, und daher lassen sie sich nicht hindern, denjenigen, der einem anderen mit irgend einer Sache, sei es mit einem dieser irdischen Scheingüter oder mit einem wirklichen Gute eine Wohltat erweist, — durch diese Handlung erwirbt er ein (geistiges) wahres Gut, — einen selbstlosen Geber zu nennen. Verständen sie die dargelegten Gedanken, dann würden sie ihn nicht einen selbstlosen Geber nennen. Denn wenn der Eine dem Anderen eine Wohltat erweist, dann erstrebt er damit einen bestimmten Zweck, selbst wenn dieser Zweck

[1]) Wörtlich: „sein Substrat ist“.

etwas anderes war als materieller Besitz. Derjenige aber, der diese Gedanken versteht, weist den Dank ab und verleugnet ihn und er weigert sich, den, der einem anderen Wohltaten erweist, einen selbstlosen Geber zu nennen; denn seine Handlung geschieht wegen einer bestimmten Ursache. Bestätigt und bewahrheitet sich nun der Begriff des selbstlosen Gebens (in ihm), dann erfolgt seine Handlung, in der er dem anderen eine Wohltat entweder in seiner Person selbst oder in seinen Verhältnissen erweist, ohne daß er durch seine Handlung in irgendwelcher Weise einen Ersatz erlangt. Jeder Handelnde aber, der eine Handlung verrichtet, um einen Entgelt zu erlangen, der wenigstens zu etwas führt, das einem Entgelte ähnlich sieht, ist kein selbstloser Geber. Jeder, der einem aufnehmenden Prinzipe eine Wesensform oder ein Akzidens mitteilt, und der dabei einen anderen Zweck verfolgt, der durch das Gute, das er dem Anderen mitteilt, erreicht wird, ist nicht selbstlos gebend.

Wir lehren vielmehr, daß der intendierte Gegenstand und das, was man mit seiner Absicht erreichen will, nur für einen solchen Handelnden besteht, der in seinem Wesen unvollkommen[1]) ist; denn der Handelnde erstrebt einen Gegenstand auf Grund seiner selbst oder, weil er seinen Zustand verbessern will, oder zwecks eines anderen Dinges, sei es in sich selbst oder in seinen Verhältnissen. Es ist nun bekannt, daß jemand, der einen Gegenstand seiner selbst wegen, (d. h: des Handelnden wegen) erstrebt oder, um seinen Zustand aufzubessern, oder eines anderen Dinges wegen, für sich selbst oder für sein Gedeihen, kurz, daß jeder, der ein Ding erstrebt, das ihm selbst wiederum Vorteil einbringt, in seinem Wesen unvollkommen ist inbezug auf sein Dasein oder seine Vollkommenheiten.

Erstrebt der Handelnde einen Gegenstand wegen eines anderen Dinges, dann geht diese (Handlung und die) ratio agendi von ihm zum anderen über, insofern die Vollziehung der Handlung (ratio), die von ihm ausgeht und ihm zu eigen ist,[2]) und das Nichtvollziehen derselben gleichwertig sind. Wenn dieses Gute nicht von ihm ausginge, das rücksichtlich eines anderen ein Gut bedeutet, dann wäre sein Zustand in jeder Beziehung

---

[1]) In sich selbst besitzt der Handelnde noch nicht das Gute, das er durch seine Handlung erlangen will. Er ist also unvollkommen.

[2]) oder: „für ihn etwas bewirkt".

derselbe, wie wenn die Handlung und das Gute von ihm ausgegangen wären.[1]) Daher ist dann dieser Zustand durch die Handlung weder vollkommener noch vollendeter geworden, noch auch des Lobes oder einer anderen erstrebenswerten besonderen Belohnung würdiger. Das Gegenteil dieser Handlung ist ebensowenig unvollkommener, noch auch ohne Anspruch auf Lob oder andere erstrebte und nützliche Güter.[2]) Es ergibt sich also, daß er, wenn er jene Handlung nicht vollführt hätte, nicht dasjenige unterlassen hätte, das seiner würdiger und in jedem Falle edler wäre. Daher gibt es für diesen Handelnden kein bewegendes Prinzip für die Handlung, noch auch ein Prinzip, das ihn bewog[3]) dieses Gute aus sich hervorzubringen und es einem anderen mitzuteilen auf Grund des Entgegenstehenden (d. h. auf Grund eines gleichwertigen Ersatzes). Ebenso verhält es sich, wenn das mitgeteilte Gute der Handlung kein Ding ist, das aus einer Naturanlage oder einem Willen (Voluntarium) hervorgeht,[4]) d. h. einem Willen, der nicht auf Grund eines äußeren Impulses, sondern einer anderen Weise (auf Grund innerer Antriebe, innergöttlicher Vorgänge) wirkt. In dieser Handlung ruht der Handelnde in dem inneren Antriebe (die Handlung tritt nicht aus ihm heraus). Dieses Prinzip ist nicht Ausgangspunkt für irgend ein Ding, das aus einer beliebigen Ursache hervorgeht. Dasjenige, was für diesen Handelnden, der den genannten Zweck (das selbstlose Gute) erstrebt, am entsprechendsten ist, muß vielmehr darin bestehen, daß er ein Gut einem anderen mitteilt, weil dieses sich so für ihn am meisten geziemt und weil das Gegenteil dieser Handlung seiner weniger würdig ist.

So gelangt er schließlich zu einem (letzten) Zwecke zurück, der mit dem Wesen des Handelnden verbunden ist und der wiederum zurückführt zu dem Handelnden selbst. (Er erwirbt also durch sein Handeln eine Vollkommenheit.) Die Existenz dieser Absicht oder die Nichtexistenz derselben sind sich also inbezug auf das Wesen des Handelnden, die Vollkommenheiten

---

[1]) Der Handelnde erhält für das abgegebene Gute einen Entgelt, so daß er keine Einbuße erleidet. Seine Handlung ist dann nicht das selbstlose Geben.

[2]) Nehmen und Geben gleichen sich vollkommen aus.

[3]) Wörtlich: „etwas, das das Übergewicht verleiht“.

[4]) Das Gute dieser Handlung ist also nichts, das der Handelnde abgibt, gleichsam verliert. So verhält sich die Tätigkeit Gottes im Erschaffen der Welt. Diese Darlegungen bereiten die Theologie Avicennas vor.

seines Wesens oder ihr Gedeihen nicht gleich. Es ist vielmehr der Umstand, daß dieses Ziel von ihm erstrebt wird, gleichbedeutend mit den Zielen, die seinem Wesen notwendig zukommen, und so ergibt sich, daß sein Wesen durch diese Handlungen eine Vollendung und ein ihm eigentümliches Gut erwirbt. Aus diesem Grunde bleibt die Frage, welches das Ziel einer Handlung ist,[1]) bestehen und sie kehrt immer wieder zurück, bis daß man zu einem Endpunkte gelangt, der auf den Handelnden selbst wieder zurückweist. So fragt man z. B. den Handelnden, weshalb hast du dieses getan? Er antwortet: damit jener Mensch ein bestimmtes Ziel erreiche. Sodann stellt man an ihn die Frage, weshalb erstrebst du, daß jener andere ein gewisses Ziel erreiche? so sagt er, weil, das Gute zu tun, eine edle Handlung ist. Damit aber hört das Fragen nicht auf, sondern man stellt von neuem die Frage: weshalb erstrebst du das, was eine edle Handlung ist? Dann antwortet er: weil sie ein Gut ist, das dem Handelnden selbst wiederum zukommt, oder weil dadurch ein Böses von ihm abgewehrt wird. Mit dieser Antwort unterbleibt die weitere Frage; denn das Erlangen eines Gutes für jedes Ding und das Entfernen des Bösen ist das per se letzthin und schlechthin Erstrebte. Das Mitleid aber, die Barmherzigkeit, die Liebe zum Nächsten und die Freude, anderen Gutes zu tun, die Traurigkeit über den Verlust, den andere erleiden, und ähnliches sind Güter, die der Handelnde je nach seiner Individualität erstrebt. Sie treiben ihn zum Handeln an und verhalten sich so, daß jeder der ihnen widerstrebt, des Tadels würdig ist, (es sind also Endzwecke, die für den selbstlos Handelnden gelten) und bedeuten die Vollendung des Handelnden.

Daher ist also das selbstlose Geben das Mitteilen eines Gutes von seiten desjenigen, der auf Grund seines inneren Reichtums nicht darauf angewiesen ist, Güter zu geben (um dafür andere zu erhalten, die er also mitteilt aus dem einfachen Zwecke, um eine Wohltat zu erweisen). Dieser Vorgang (ratio) ist inbezug auf den Empfangenden ein Gut, und inbezug auf den Handelnden ein selbstloses Geben. Jedes Mitteilen eines Gutes ist daher inbezug auf den Empfangenden ein Gut, sei es daß dieses Mitteilen eines Gutes geschieht wegen eines einzutauschenden Ersatzes oder nicht in der Erwartung eines Entgeltes. Die

---

[1]) Wörtlich: „die Frage des weshalb“.

Handlung des Mitteilens eines Gutes ist jedoch inbezug auf den Handelnden nur dann ein selbstloses Geben, wenn sie nicht deswegen vollzogen wird, um einen Ersatz zu erlangen. Dieses ist die Darlegung des Begriffes von Gut und Selbstlosigkeit im Geben.

Wir haben nun über die Ursachen und ihre Verhältnisse gesprochen, und so bleibt noch übrig, daß wir die Lehre über die Ursachen kurz zusammenfassen. Daher sagen wir: dies sind die vier Ursachen. Wenn man nun der Ansicht ist, sie fänden sich nicht zusammen in vielen Dingen, die Teile der Wissenschaften bilden,[1] so gilt folgendes. Diejenigen Dinge, die sich nicht bewegen (die geistigen Inhalte, entia immobilia) und die mathematischen Gegenstände können nicht als ausgestattet mit einer Wirkursache oder einem Prinzipe der Bewegung gedacht werden, noch auch kann man sich in ihnen einen Endzweck denken. Denn der Endzweck ist nur vorstellbar und denkbar für eine Bewegung. Sie haben ebensowenig eine Materie. Bei ihnen untersucht man vielmehr nur ihre Wesensformen, und daher haben die übrigen Ursachen mit Ausnahme der Wesensformen für sie keine Bedeutung, wie es der Objizient darlegte, indem er jene Ursachen geringschätzte, da diese nicht etwas bedeuteten, was die Vollkommenheit des Dinges begründet. Deshalb kommt die Untersuchung über die vier Ursachen (weil sie keiner der einzelnen Wissenschaften zugehört) der Metaphysik zu, nicht etwa aus dem Grunde, weil es eine einzige Wissenschaft geben müsse, die sich mit ihnen allen befaßt, als entgegenstehenden Begriffen;[2] denn die Ursachen verhalten sich nicht wie Opposita. Die Metaphysik muß sich vielmehr mit ihnen befassen, weil ein und dieselbe Wissenschaft in der Hinsicht, in der die Metaphysik eine einheitliche Wissenschaft ist, die Ursachen erklärt. Der Grund dafür ist folgender: wenn wir auch zugeben, daß die Ursachen sich nicht in allen Wissenschaften vereinigt finden, so daß sie also in diesem Falle zu den Universalia gehörten, die in den verschiedenen Objekten der Wissenschaften vorhanden sind, so finden sich doch die Ursachen zerstreut in vielen und verschiedenen Wissenschaften, und selbst wenn alle Ursachen sich zusammen in einer Wissenschaft

[1]) Codd. a, c: „die in den Wissenschaften die Ordnung bedeuten".

[2]) Ein und dieselbe Wissenschaft befaßt sich mit den entgegenstehenden, ja sogar konträren Begriffen innerhalb eines Genus. Contrariorum eadem est ratio.

befänden, so gehörte es dennoch nicht zur Kompetenz dessen, der sich mit dieser einen Wissenschaft befaßt — z. B. des Naturwissenschaftlers, in dessen „Kunst“ sich Prinzipien vorfinden, daß er alle diese Ursachen als existierend nachweise und über dieselben diskutiere bezüglich einer Bestimmung, die ihnen zukommt; denn die Verhältnisse liegen anders. Jeder Handelnde ist nicht ein erstes Prinzip der Bewegung[1]), wie auseinandergesetzt wurde. Denn die Gegenstände der Mathematik erhalten notwendigerweise entsprechend ihrer Natur nur durch andere Prinzipien ihre Existenz, und ihre Naturen lassen sich nicht trennen von der Materie selbst. Wenn sie durch die innere Vorstellung abstrahiert werden, so haftet ihnen doch in der inneren Vorstellung eine Teilbarkeit und Gestalt an, die sich nur auf die Materie begründet. Daher sind die Dimensionen nahezu materielle Gegenstände, die mit den ausgedehnten, räumlichen Gestalten sich verbinden. Die Einheiten sind ebenso materielle Elemente für die Zahl, die Zahl ihrerseits wiederum für die Proprietäten der Zahl.

Alle diese Gegenstände haben eine Wirkursache und eine materielle Ursache. Wenn diese beiden Prinzipien (Form und Materie) existieren, dann existiert auch irgend eine Vollendung eines Dinges. Die Vollendung ist der Ausgleich, die Umgrenzung und die Ordnung, durch die einem Gegenstande dasjenige zukommt, was ihm an Eigenschaften gehört. Die materiellen Gegenstände existieren nur zu dem Zwecke, daß sie dasjenige besitzen, was ihnen inbezug auf Ordnung, Ausgleich der Verhältnisse und Umgrenzung zukommt. Wenn es nun unmöglich ist, daß dieses die Vollendung eines Dinges bedeutet, d. h. das Endziel einer (physischen) Bewegung (die in den mathematischen Gegenständen nicht denkbar ist), dann ist es jedoch noch nicht ausgeschlossen, daß dieses zugleich ein Gut ist, und daß es eine Ursache[2]) bedeutet, insofern es ein Gut ist. In diesen Verhältnissen besteht also eine Ursache (Cod. a Zweckursache) nur insofern, als sie ein Gut bedeutet. Dieses Gut ist dann in

---

[1]) Es gibt erste Prinzipia der Bewegung, die über den Bereich der Naturwissenschaften hinausgehen, und im Vergleich zu denen die physischen Prinzipien sekundäre sind.

[2]) Cod. a: „Endzweck“. Man ist also berechtigt von Zweckursachen zu reden auch bei Gegenständen, die nicht durch physische Bewegung entstehen.

zweiter Linie und zufälligerweise manchmal Vollendung einer Bewegung, weil der Werdegang, der zum Entstehen des Dinges führt, eine Bewegung darstellt. Wenn die Eigentümlichkeiten und die Akzidenzien, die diesen Dingen zukommen, nicht Endzwecke wären, zu denen die Formen der Dinge hingeordnet sind, dann würde der Handelnde, der diese Dinge erstrebt und hervorbringen will, sie nicht wegen dieser Endzwecke in den Stoffen hervorbringen. Der Wirkende bewegt die Materie, damit sie einen Kreislauf vollende. Jedoch ist diese kreisförmige Bewegung in sich selbst nicht das letzte Ziel. Das letzte Ziel ist vielmehr etwas anderes, nämlich Eigentümlichkeiten und Akzidenzien dieser Bewegung. Zu dem Zwecke, um diese Eigentümlichkeiten hervorzubringen, wird demnach die kreisförmige Bewegung erstrebt.

Die genannten Ursachen sind also auch universell (für alle Wissenschaften), und daher muß der Metaphysiker über dieselben verhandeln; jedoch betrachtet er (in den Ursachen) nicht das (allen Wissenschaften) Gemeinsame allein, sondern dasjenige, was jeder einzelnen Wissenschaft zukommt. Denn dieses ist erstes Prinzip für die betreffende Wissenschaft[1]) und zugleich Akzidens für dasjenige, was allen Wissenschaften gemeinsam ist. Die Metaphysik betrachtet manchmal nämlich die Akzidenzien, die die partikulären Dinge determinieren, wenn sie diesen Dingen (per se) notwendig und in erster Linie zukommen, und wenn sie noch nicht dazu gelangt (d. h. dazu determiniert) sind, notwendige Akzidenzien für die Objekte der partikulären Wissenschaften zu sein. (Dann gehört die Untersuchung nur in die partikulären Wissenschaften, nicht in die Metaphysik.)

Wenn die Untersuchung über die vier Ursachen einzelne Wissenschaften darstellte, dann wäre die vorzüglichste dieser vier Wissenschaften die Wissenschaft des Endzweckes, und dieses wäre dann die „Weisheit" im eigentlichen Sinne des Wortes. Nun aber (da die Untersuchung über die Ursachen sich nicht in vier Wissenschaften zerlegt) ist diese Untersuchung ebenfalls die vorzüglichste, jedoch nur von den Teilen der Metaphysik, d. h. diejenige Wissenschaft ist die vorzüglichste, die die Zweckursache der Dinge betrachtet.

[1]) Der Metaphysiker hat die Aufgabe, die Prinzipien der einzelnen Wissenschaften zu begründen.

Siebente Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die Akzidenzien der Einheit, nämlich die Identität und ihre Arten. Die Akzidenzien der Vielheit, nämlich das Andere, die Verschiedenheit und die Arten der bekannten Opposita.

Die Diskussion haben wir entsprechend dieser[1]) unserer Absicht fast zu Ende geführt bezüglich der Dinge, die als individua[2]) im eigentlichen Sinne bezeichnet werden, oder denen die Individualität anhaftet. Das Eine und das Existierende sind sich ferner gleichstehend, insofern sie von den Dingen ausgesagt werden (ens et unum convertuntur), so daß jedes Ding, von dem wir in einer gewissen Weise aussagen, daß es existiert, in einer anderen Weise als eines richtig bezeichnet werden kann. Jedes Ding hat also eine einzige Existenz und daher stellte man vielfach die Ansicht auf, daß der eigentliche Begriff beider der gleiche sei. Jedoch verhält es sich nicht so, sondern beide, das Seiende und das Eine sind Eines durch ihr Substrat, d. h. jedes Ding, das mit dem einen bezeichnet wird, wird auch mit dem anderen benannt (das Substrat ist also für beide Begriffe ein und dasselbe). Wäre der Begriff des Einen in jeder Beziehung gleich dem Begriffe des Seienden, dann wäre das Viele als solches nicht ein Existierendes, weil es nicht eine Einheit darstellt (da nur das, was Einheit darstellte, existieren könnte). Wenn dem Dinge nun auch der Begriff des Einen (neben dem des Seienden) wie ein Akzidens zukommt, dann kann man die Vielheit damit bezeichnen, daß sie eine Vielheit

---

[1]) „Diese" Absicht ist die in der Metaphysik verfolgte.

[2]) Abh. III, 2—6 wurde über die Einheit gehandelt. Vgl. Abh. I, 4 Ende.

in Form einer Einheit ist, jedoch nicht insofern sie eine Vielheit von Einzeldingen darstellt.

Es liegt uns nun ob, auch über die Dinge zu verhandeln, die mit dem Begriffe der Einheit besonders bezeichnet[1]) werden und ebenso mit den opposita der Einheit, d. h. der Vielheit. Solche Begriffe sind die Identität, die Übereinstimmung im Genus, in den Eigenschaften, in der Art, in den Akzidenzien, besonders der Quantität, und die opposita dieser Begriffe. Die Diskussion über die opposita wird sogar einen größeren Raum einnehmen; denn die Einheit ist etwas Homogenes (daher ist ihre Darlegung kurz zusammenfaßbar). Das, was ihr aber als oppositum gegenübersteht, zerfällt in verschiedene Klassen und Arten. Die Identität[2]) besteht darin, daß dem Vielen in gewisser Weise eine Einheit[3]) zukommt und in anderer Weise etwas anderes (die Vielheit). Zu diesem Begriffe gehört auch das akzidentell Identische. Es verhält sich wie das Eine, das per accidens ausgesagt wird. In gleicher Weise wie von dem Dinge ausgesagt wird, daß es eines ist, wird von ihm ausgesagt, daß es dieses Bestimmte mit sich Identische ist. Das Ding, das nun in der Qualität mit einem anderen identisch ist, ist das „Ähnliche", das in der Quantität einem anderen identisch ist, das „Gleichgroße", was ihm in der Relation gleichsteht, das Proportionale. Was sich in den Dingen per se befindet, ist in denjenigen Dingen vorhanden, die per se (als Substanzen) existieren. Daher gilt: was mit einem anderen Dinge identisch ist im Genus, wird als der Gattung nach verwandt bezeichnet, was in der Art ihm identisch ist, wird als vom gleichen Typus bezeichnet. Ferner, was einem anderen in seinen propria identisch ist, wird als gleichgestaltet bezeichnet.

Die opposita dieser Begriffe sind bekannt durch die Kenntnis dieser Begriffe selbst (denen sie gegenüberstehen). Das, was der Identität im allgemeinen gegenübersteht, ist das Andere. Das Andere ist entweder ein anderes im Genus, oder ein anderes inbezug auf die Art, und dieses ist gleichbedeutend mit dem

---

[1]) Die propria des „Einen" werden hier behandelt, nachdem Abh. III, 2 das Wesen derselben klargestellt wurde.

[2]) Cod. c, b: „die Individualität".

[3]) Individuum est id quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio. Die Einheit bewirkt, daß die Vielheit keine aktuelle, sondern nur eine potentielle ist.

anderen inbezug auf die Differenz, oder es ist ein anderes inbezug auf das Akzidens. Dieses letztere kann ein und dasselbe Ding sein, das inbezug auf sich selbst je nach den verschiedenen Hinsichten verschieden ist. Der Andere (âẖaru) ist eine besondere Bezeichnung aus der Terminologie der Philosophen und bezeichnet das der Zahl nach verschiedene. Das Andere (gêr) ist nicht dasselbe wie der Begriff des Verschiedenen, insofern das Verschiedene sich durch etwas bestimmtes unterscheidet. Das Andere aber ist im Verhältnis zu einem anderen ein Anderes durch seine Substanz und durch sich selbst. Das Verschiedene bedeutet etwas partikuläreres als das Andere. Ebenso verhält sich der Begriff des alius (âẖaru). Die Dinge, die sich dem höchsten Genus nach unterscheiden, können, wenn sie in Materien sich verwirklichen (also zur Kategorie der materiellen Dinge gehören), trotz ihrer Verschiedenheit in dem höchsten Genus sehr wohl in einer und derselben Materie vorhanden sein. Die verschiedenen Dinge aber, die sich der Art nach unterscheiden unter den nächsthöheren Genera — diese stehen ihrerseits unter den höchsten — können unmöglicherweise in einem und demselben Substrate vereinigt sein. Alle Dinge, die nicht in einem und demselben Substrate und zwar in einer und derselben Hinsicht und zu gleicher Zeit vereinigt sein können, werden opposita genannt. In der Logik[1]) hast du bereits ihre Zahl und ihre Eigentümlichkeiten kennen gelernt. Das habere und die Privation (ἕξις καὶ στέρησις) gehören zu ihnen und sind in gewisser Weise zu den contradictoria zu rechnen. Die contraria gehören aber in gewisser Hinsicht unter den Begriff der Privation und des habere. Die Art und Weise wie die Privation unter den Begriff des kontradiktorischen Gegenteils, des Negativen, gerechnet wird, ist verschieden von der Art und Weise, wie das contrarium unter den Begriff der Privation gehört.

Du mußt wissen, daß die Privation in verschiedener Weise ausgesagt wird. Man sagt sie aus von dem, das einem realen Dinge zukommen muß, jedoch nicht in ihm vorhanden ist; denn es ist in diesem Zustande nicht so beschaffen, daß jenes Ding in ihm vorhanden sein kann, selbst wenn dasselbe einem anderen zukommen muß. So verhält sich die Fähigkeit zu sehen und gesehen zu werden. Sie kommt irgend einem Dinge zu, jedoch

---

[1]) Logik II. Teil, VII. und VIII. Teil, I, 10, II, 1 ff.

verhindert die Mauer das Sehen. Die Privation wird ferner ausgesagt von demjenigen, das der Gattung eines bestimmten Dinges zukommen kann, jedoch nicht dem Dinge selbst zukommt, noch ihm zukommen kann, sei es nun, daß diese betreffende Gattung eine nähere oder eine entferntere ist. Die Privation wird ferner ausgesagt von dem, was der Art eines Dinges zukommen müßte, jedoch nicht seinem Individuum, wie z. B. das weibliche Geschlecht. Ferner wird sie ausgesagt von dem, was dem Dinge zukommen müßte, jedoch nicht im allgemeinen Sinne in ihm vorhanden ist, noch in einer bestimmten Zeit oder weil die bestimmte Zeit, in der es dem Dinge anhaften soll, noch nicht eingetreten ist. So verhält sich das erstrebte Ding; oder weil seine Zeit bereits vergangen ist, wie die Privation der Zahnlosigkeit. Die erste Art ist gleichbedeutend mit dem negativen Teile des kontradiktorischen Gegensatzes, und deckt sich mit ihm vollständig. Die anderen Arten sind von diesem verschieden. Die Privation wird ausgesagt von jeder Art Verlust, die auf Grund äußerer widerstrebender Einwirkungen erfolgt, ferner: von allem, was ein Ding nicht seiner ganzen Vollkommenheit nach (sondern nur teilweise) verloren hat. Der Einäugige wird nicht blind genannt, noch auch sehend im vollen Sinne des Wortes. Diese Prädikation erfolgt jedoch nur inbezug auf das entferntere Substrat, d. h. den Menschen, nicht inbezug auf das Auge.[1])

Die Privation wird als Negation bezeichnet, jedoch kann man beide Begriffe nicht konvertieren.[2]) Die Privation wird nicht ausgesagt von dem konträren Gegenteile; denn die Bitterkeit ist nicht gleichbedeutend mit der Privation des süßen Geschmackes; sondern sie ist etwas Reales und ein Anderes, das existiert, behaftet mit der Privation des süßen Geschmackes. Daher ist also die Privation eine Einheit (und damit auch ein „Seiendes“, quia ens et unum convertuntur), die sich in einer Materie befindet. Manchmal ist sie verbunden mit einem Dinge, das sich in einer Materie befindet und das die Nichtexistenz eines anderen Dinges bedeutet, da das erste nur verbunden mit dieser Privation existiert.[3])

---

[1]) Das betreffende Auge ist blind, der Mensch aber „einäugig“.

[2]) Die Privation hat einen geringeren Umfang als die Negation.

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 1046 a 32: *ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς. καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχῃ, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἢ*

Dieses sind die Opposita, und die Ursache dafür, daß sie Opposita sind, ist nicht die Verschiedenheit ihrer Gattungen. Wir haben dieses bereits auseinandergesetzt. Die Ursache für ihre Opposition ist vielmehr die, daß ihre Substanzen selbst in ihren Definitionen und Differenzen sich gegenseitig hindern und nicht zusammen existieren können, indem sie sich gegenseitig vernichten. Weil nun keines der höheren Genera in Opposition steht so müssen die eigentlichen contraria innerhalb einer bestimmten Gattung vorhanden sein, und zudem muß ihre Gattung eine einzige sein. Daher ist es erforderlich, daß die contraria [1]) sich durch die Differenzen unterscheiden. Sie sind also unter den Begriff des „Anderen" zu rechnen und zwar inbezug auf die Wesensformen, wie z. B. das Schwarze und Weiße unter den Begriff der Farbe einzureihen sind und der süße und bittere Geschmack unter den Begriff des Geschmackes.

Das Gute und Böse sind im eigentlichen Sinne des Wortes nicht höchste Genera noch bedeutet der Begriff des Guten etwas, das univoce [2]) von vielen Dingen ausgesagt wird. Ebensowenig gilt dieses von dem Begriff des Bösen. Trotzdem bedeutet das Böse in jedem Dinge in gewisser Weise die Privation einer

---

ὡδί, οἷον παντελῶς ἢ κἂν ὁπωσοῦν. ἐπ' ἐνίων δέ, ἂν πεφυκότα ἔχειν μὴ ἔχῃ βίᾳ, ἐστερῆσθαι ταῦτα λέγομεν.

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1018 a 25: *ἐναντία λέγεται τά τε μὴ δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν ἡ διαφορὰ μεγίστη, ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατὰ εἶδος. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, ἢ ποιοῦντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ λήψεις, ἢ ἕξεις ἢ στερήσεις εἶναι τῶν τοιούτων.*

[2]) Fârûqî definiert (Dictionary II, 1440): „Die praedicatio univoca besteht darin, daß ein Terminus zur Bezeichnung eines universale gebraucht wird (wörtlich: gesetzt ist), das vielen Einzeldingen gemeinsam ist. Der Terminus wird ein univocus genannt. So verhält sich der Terminus homo. Dieser Praedication steht gegenüber die Praedikation in verschiedenem, unbestimmtem Sinne". Vgl. Arist., Ethik 1096 a 20: *τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ πρός τι, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρός τι. παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. ἔτι ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν.* Ethic. Eudem. 1217 b 35: *οὐδὲ τὰ ὁμοιοσχημόνως* (Arist. *ὁμωνύμως*, aequivoce) *λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς (ἐπιστήμης) ἐστὶ θεωρῆσαι.*

Vollendung, die einem bestimmten Dinge zukommen müßte. Das Gute bezeichnet (im Gegensatz dazu) die Existenz dieser Vollkommenheit. Daher besteht zwischen den Begriffen des Guten und Bösen eine Verschiedenheit wie die der Privation und der realen Existenz. Das Wohlbefinden und der Schmerz und ähnliche Gegenstände stimmen nicht überein in dem Genus des Guten und Bösen; sie stimmen überein in dem Begriffe des sinnlich Wahrnehmbaren oder des in der kombinierenden Phantasie vorstellbaren oder in ähnlichen Begriffen. Daher sind die Begriffe des Wohlbefindens und des Schmerzes nicht Arten der Begriffe gut und böse (als Gattungen).

Die oberflächlichen Philosophen beriefen sich, so scheint es (um zu beweisen, daß das Gute und Böse eigentliche Genera seien), nur auf die Dinge, die in konträrer Opposition stehen und die gemeinsame nächste Genera haben, innerhalb deren sie sich befinden. Eine Gruppe dieser Dinge entsprechen sich inbezug auf die sinnliche Wahrnehmung oder den Verstand, eine andere Gruppe derselben ist in beiden Hinsichten verschieden, daher wählten diese Philosophen aus jenen Dingen den Begriff des Übereinstimmenden und den des Verschiedenen und machten den einen zu einem Genus für die eine Gruppe und den anderen zu einem Genus für die andere Gruppe. Jedoch ist das richtige Verhältnis nicht dieses; sondern der Begriff des Übereinstimmenden und des Verschiedenen bedeutet notwendig anhaftende Akzidenzien der Dinge. Denn die genannten zwei Eigenschaften kommen den Dingen nicht in sich selbst zu (wie die Genera, die Bestandteile des Dinges) sondern nur insofern sie in Relation stehen zu anderen. Ferner besitzen die übereinstimmenden und verschiedenen Dinge, wenn sie wie zwei Naturen betrachtet werden, auch selbst in sich mannigfache Bestimmungen (wörtlich: „Dinge"), die, wenn sie in verschiedenen Beziehungen aufgefaßt werden, sich verhalten wie die Genera der in Frage stehenden Dinge. Daher gehören diese Begriffe in die Kategorie des agere und pati in einer Beziehung, zu den Qualitäten in einer anderen Beziehung, zu der Kategorie der Relation in anderen Betrachtungsweisen. Denn insofern sie hervorgehen aus realen Dingen, sind sie Tätigkeiten, insofern sie aus realen Dingen in andere übergehen und in ihnen wirklich werden, sind sie passive Zustände, insofern aus ihnen bleibende Gestalten hergestellt werden, die in realen Trägern vorhanden sind, sind sie

Qualitäten und insofern das Übereinstimmende mit einem anderen übereinstimmt, ist es eine Relation. Wenn der Terminus Übereinstimmung und Verschiedenheit für einen dieser eben genannten Begriffe in spezieller Weise verwendet würde, dann müßte er in das spezielle Genus dieses Dinges eintreten und einen Teil von ihm bilden. Damit will ich nicht sagen, daß ein und dasselbe Ding in verschiedenen Genera zugleich sein könne. Dieses leugnen wir sogar. Vielmehr ist jede Hinsicht, unter der man ein Ding betrachtet, selbst wiederum ein reales Ding und inbezug auf diese Rücksicht ist es jedesmal zu einem anderen Genus zu rechnen.[1]) Im eigentlichen Sinne des Wortes sind also diese Dinge nicht Genera. Sie verhalten sich vielmehr nur wie Genera; denn sie sind in realer Weise zusammengesetzte Dinge, die aus einem begrifflich faßbaren Inhalte (einer ratio) und einer Tätigkeit bestehen oder einem leidenden Zustande oder einer Relation oder anderen Begriffen.

In sich selbst könnten die genannten Begriffe (des Übereinstimmenden und Verschiedenen) vielleicht Qualitäten sein; dann würden die anderen Hinsichten (agere, pati, relatio), unter denen man dieselben betrachtet, diesen notwendigerweise anhaften. Trotz aller Bemühungen, den Begriff des Übereinstimmenden und Verschiedenen zu den höchsten Genera zu machen, besitzen diese Naturen konträre Gegensätze, und diese machten die Naturwissenschaftler zu Genera im eigentlichen Sinne, ohne den Begriff des Übereinstimmenden und Verschiedenen zu berücksichtigen. Letztere sind nun Teile und Arten dieser Genera (also nicht selbst höchste Gattungen). Du hast dieses bereits an einem anderen Orte kennen gelernt.[2])

Was nun die Lehre anbetrifft, daß zwei Kontraria zu zwei konträren Genera gehören müßten, wie z. B. der Mut und die Tollkühnheit, so ist auch dies eine Lehre, die bereits breit dargestellt wurde. Der Mut ist in sich selbst eine Qualität und diese ist in gewisser Beziehung eine Tugend. Das gleiche gilt von der Tollkühnheit. Wenn man sie in sich betrachtet, ist sie eine Tugend, in anderer Hinsicht ist sie eine Untugend. Tugend und Untugend sind jedoch keine Genera für diese Qualitäten, wie ebensowenig das Wohlriechende und das nicht

---

[1]) Wörtlich: „und dieses ist das in ein anderes Genus Eintretende".

[2]) Logik: Loc. cit.

Wohlriechende Genera für die Gerüche sind oder das gut und schlecht Schmeckende für die Geschmacksarten, sondern sie bilden nur notwendige Akzidenzien dieser Begriffe. Sie ergeben sich aus den verschiedenen Hinsichten, unter denen man sie betrachtet. Wenn man den Mut in sich selbst betrachtet, steht er nicht im konträren Gegensatze zur Tollkühnheit, noch auch zur Feigheit. In konträrem Gegensatze stehen vielmehr nur die Tollkühnheit und die Feigheit, die in die Kategorie des habitus (moralis) innerhalb des Bereiches der Qualität[1]) gehören. In konträrem Gegesatze zu dem Begriff des Mutes (fortitudo) steht der Begriff der non-fortitudo, wie wir es betreffs des Gleichen und dessen was zu ihm in Opposition steht (des Ungleichen) am Ende des sechsten Kapitels der dritten Abhandlung gelehrt haben. Die non-fortitudo verhält sich sodann wie ein Genus zur Tollkühnheit und zur Feigheit. Stände der Mut in konträrem Gegensatze zur Tollkühnheit, dann gründete sich diese Kontrarietät nicht auf die Natur des Mutes selbst, sondern beide würden in konträrem Gegensatze stehen auf Grund eines Akzidens dieser Natur, nämlich des Umstandes, daß der eine Lob verdient und eine Tugend und nützlich ist, der andere Tadel verdient, eine Untugend ist und Schaden bringt.

Die Kontraria im eigentlichen Sinne des Wortes sind solche Opposita, die in einem Genus zusammenkommen, und ebenso zusammentreffen in einem Substrate. Diese Opposita zerfallen in verschiedene Arten. Die eine verhält sich so, daß ein und dasselbe Substrat beide Kontraria zu gleicher Zeit in sich aufnehmen kann, ohne daß sich das eine in das andere verwandelt. Eine andere Gruppe verhält sich so, daß das Substrat in ursprünglicher, direkter Weise in das andere der beiden Opposita verwandelt wird, so daß dem Substrate also (nur) eines von beiden zukommt. So verhält sich eine bestimmte Mischung von Substanzen, durch die ein Ding als süß bezeichnet wird. Soll das Ding einen bitteren Geschmack annehmen, dann sind andere Substanzen als Elemente der Mischung notwendig. So verhält es sich aber nicht, wenn das Heiße sich in das Kalte

---

[1]) Die vier Arten der Qualität sind: 1) *ἕξις καὶ διάθεσις* (zur ersten Art gehören die ethischen Tugenden), 2) *δύναμις φυσικὴ καὶ ἀδυναμία*, 3) *παθητικαὶ ποιότητες*, 4) *σχῆμα καὶ μορφή*. Vgl. Arist., Kat. 8 b 27, 9 a 14, 28; 10 a 11.

verwandeln soll. Weil nun die beiden Kontraria in dem Genus zusammenkommen, so kann die Privation jedes einzelnen von beiden sich entweder so verhalten, daß ihr innerhalb der Natur des Genus in notwendiger Weise nur das andere Kontrarium anhaften kann — dann besteht zwischen beiden kein Mittelglied —, oder das Verhältnis ist so, daß das andere Kontrarium nicht notwendig gegeben ist mit der Nichtexistenz des ersten. Dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist die Verschiedenheit dieser Vielheit von Opposita (nämlich des einen der beiden Kontraria und der vermittelnden Naturen) von dem einen von ihnen eine solche, die für alle eine und dieselbe ist, nicht etwa so, daß das eine vom anderen mehr oder weniger verschieden wäre, oder das Verhältnis ist ein vielfältiges (nicht ein und dasselbe). Ist nun die Verschiedenheit eine vielfältige, dann stehen einige der Opposita dem mittleren Zustande und der Ähnlichkeit näher. Dasjenige, was nun dem mittleren Zustande näher verwandt ist, hat in sich etwas von der Wesensform dieses Zustandes (es partizipiert an ihm). Andere Opposita befinden sich in der größten Verschiedenheit von dem ursprünglichen Begriffe (z. B. die schwarze von der weißen Farbe). Das Kontrarium ist dieses[1]) (d. h. das in der größten Opposition stehende). Die konträre Opposition ist also die höchste Form der Verschiedenheit von Dingen, die in Opposition stehen, dabei aber im Genus und in der Materie übereinstimmen. Der Grund dafür ist der, daß es richtig ist von einer höchsten Verschiedenheit zu sprechen, sowohl wenn ein Vermittelndes vorhanden ist, als auch wenn keines vorhanden ist. Denn wenn der Opposita nur zwei sind, so befindet jedes der beiden sich in der größten Entfernung von dem anderen. Daher ist also die Kontrarietät eine vollkommene Opposition.

Daher ist das Kontrarium eines Dinges nur e i n e s. Man könnte nun die größte Verschiedenheit und Entfernung annehmen, die manchmal zwischen dem einen und zwischen zwei anderen eintritt, die wiederum ihrerseits unter sich von einander verschieden sind.[2]) Dieses ist jedoch nicht möglich; denn die Verschiedenheit, die zwischen dem einen auf der einen und den beiden anderen auf der anderen Seite besteht, gründet sich in dem

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1018 a 27: „*ᾧ ἡ διαφορὰ μεγίστη*“.

[2]) Dann hätte ein und dasselbe Ding zwei Kontraria.

einen Falle auf einen einheitlichen Begriff und eine einzige formelle Hinsicht. Dann kommen die Verschiedenheiten dem einen und einzigen Dinge in nur einer Hinsicht zu, indem sie also in dem Begriffe, in dem sie verschieden sind, übereinstimmen. Sie bilden also ein und dieselbe Art, nicht viele Arten. Der andere Fall wäre der, daß beide sich in konträrer Opposition befinden in verschiedenen Hinsichten, und dann bilden diese Hinsichten verschiedene Arten und Weisen der konträren Opposition, nicht ein und dieselbe Art und Weise. Diese gründet sich also nicht auf die Differenz. Wenn diese dem Genus anhaftet, dann bildet sie diese bestimmte Art der konträren Opposition, ohne daß zur Bildung der bestimmten Art noch ein anderes determinierendes Ding erforderlich wäre. Besonders gilt dies von den einfachen Gegenständen. Du hast dieses bereits an einem anderen Orte[1]) gesehen. Diese Opposition gründet sich vielmehr auf Akzidenzien und Zustände, die der Art in notwendiger Weise anhaften.

Unsere Diskussion erstreckt sich aber auf nur eine Art der Opposition und auf die Opposition, die zwei Dinge per se in Gegensatz bringt. Es ist nun schon klar geworden, daß das Kontrarium eines und desselben Dinges selbst nur eines ist. Dasjenige, was zwischen zwei Kontraria die Vermittelung bildet, verhält sich so, daß es trotz seiner Verschiedenheit in gewissem Sinne dem Kontrarium gleicht. Dann aber muß der Übergang der Veränderung (*μεταβολή*) von dem einen zum anderen Kontrarium zunächst zu diesem Mitteldinge kommen; denn das Schwarze wird aus diesem Grunde zunächst grau oder grün oder rot; sodann wird es in zweiter Linie erst weiß. Die vermittelnden Begriffe kommen den Kontraria manchmal als Akzidenzien zu durch die Negation der beiden Extreme. Häufig finden diese Verhältnisse statt, weil für den Mittelbegriff kein besonderer Name vorhanden ist. Unter Mittelbegriff verstehe ich einen Mittelbegriff im eigentlichen Sinne des Wortes wie z. B. nicht heiß und nicht kalt, wenn (in einer Sprache) das Laue keinen besonderen Namen haben sollte. Ebenso ist das Verhältnis im Genus. Verläßt man den Umfang des Genus, wie es die Ausdrücke tun: „nicht schwer“ und „nicht leicht“, so geschieht dieses nicht durch die Vermittelung des eigentlichen Mittelbegriffs. Die genannten sind Ausdrücke, die nur den Worten nach einen

---

[1]) Logik II. Teil VII.

Mittelbegriff bezeichnen.[1]) Der habitus und die Privation haben in ihrem realen Substrate keinen Mittelbegriff; denn sie verhalten sich wie die Position und die Negation, die in sich determiniert ist durch ein Genus oder ein Substrat[2]) oder auch durch eine Zeit und einen Zustand. Die Beziehung des Habitus und der Privation zu diesem positiven Dinge (dem Substrate) und dem Zustande verhält sich wie die Proportion zweier kontradiktorischen Gegensätze zu dem real Existierenden im allgemeinen (wie Sein und Nichtsein). Weil nun zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen kein tertium vorhanden ist, so gibt es also auch keinen Zwischenbegriff zwischen dem Habitus und der Privation.

Zweites Kapitel.

Die Aufzählung der Lehrmeinungen der ältesten Philosophen über die Ideen und die mathematischen Gegenstände. Der Grund, der zu dieser Ansicht hinführte und die Darlegung der Quelle des Irrtums, der den alten Philosophen unterlief, so daß sie vom richtigen Wege abirrten.

Es ist nun an der Zeit, daß wir unsere Mühe auf die Polemik verwenden gegen die Ansichten, die über die Wesensformen und die mathematischen Begriffe, wie auch die ersten unkörperlichen Prinzipien des Seins und die Universalia aufgestellt wurden im Gegensatz zu unseren Grundsätzen, die wir anfangs aufgestellt haben, (in denen wir sagten, daß wir keine Polemik aufnehmen wollten). Selbst wenn es richtig ist, was wir aufgestellt haben, und wenn die Grundsätze klar sind, die wir dargelegt haben, indem wir den aufmerksamen Betrachter auf die Lösung aller Schwierigkeiten der Philosophen hinwiesen und auf die Widerlegung der Objektionen und die Bekämpfung ihrer Lehren, so wollen wir doch in dieser Arbeit uns auf uns selbst verlassen,[3]) weil wir hoffen, daß dadurch Vorteile für die

---

[1]) Sie sind ἀόριστα und kontradiktorische Gegensätze.

[2]) Sie sind also kontradiktorische, nicht konträre Gegensätze. Zwischen ihnen gibt es kein tertium. Vgl. Arist. Kateg. 11 b 17.

[3]) Nach den gegebenen „Hinweisen" kann der Leser nach eigener Einsicht die Platoniker und Pythagoräer widerlegen. Doch will Avicenna seine eigene Widerlegung noch besonders hinzufügen.

Wissenschaft erwachsen. Diese Vorteile werden wir anführen, während wir diesen Ansichten entgegentreten. Sie sind uns bereits erwachsen in früheren Ausführungen und Erläuterungen.

Wir behaupten also: jede Kunst hat eine Periode des Anfangs und des Wachsens, in der sie noch unreif und roh ist. Nach Verlauf einer Zeit wird sie reifer und noch später vermehrt sie sich und wird nach einer weiteren Zeit vollkommen. Ebenso war die Stellung der Philosophie im Altertum, so lange sich die Griechen mit ihr beschäftigten. Sie verfiel in Irrtümer und nahm irrige Lehrmeinungen und (sophistische) Disputationen in sich auf. Das was von dieser Wissenschaft zuerst zu der großen Menge der Philosophen gelangte war die Naturwissenschaft. Später wurden die Philosophen aufmerksam auf die mathematischen Gegenstände und späterhin auf die Metaphysik (Theologie). Sie gingen von dem einen Objekte zum anderen über, ohne zu fester Methode zu kommen. Zunächst gelangten sie von der sinnlichen Wahrnehmung zu den Begriffen und stellten unrichtige Ansichten auf. Die Einen glaubten, daß die Einteilung eines Dinges (in ein Konkretes und ein Universelles) notwendig die Existenz zweier Dinge erforderte, so z. B. seien zwei Menschen in dem Begriffe „Mensch". Ein Mensch ist der vergängliche, sinnlich wahrnehmbare und ein Mensch ist der begrifflich auffaßbare, unkörperliche, ewige, der sich nicht verändert. Jedem einzelnen dieser zwei Teile legten sie eine gewisse selbständige Existenz bei und nannten diese Existenz, die von der sinnlichen Welt „getrennte" die „typische" (ideale). Für jedes einzelne Ding der Naturdinge stellten sie eine für sich bestehende, von der Materie getrennte Wesensform (die Idee) auf, die den geistigen Begriff darstellt. Diesen erfaßt der Verstand; denn die Idee ist etwas Unvergängliches. Jedes sinnlich wahrnehmbare in dieser sublunarischen Welt ist aber vergänglich. Nach ihrer Meinung streben die Wissenschaften und Demonstrationen zu diesen Ideen hin und erfassen dieselben. Plato und sein Lehrer Sokrates zeichneten sich in der Aufstellung dieser Lehrmeinung aus. Sie lehrten: der Mensch besitze einen realen, existierenden Wesensinhalt (ratio), an dem alle Individuen teilnehmen und der selbst bei Vernichtung der Individuen noch bestehen bleibt. Dieser Inhalt ist nicht der sinnlich wahrnehmbare, der sich in einer Vielheit von Individuen darstellt und vergänglich ist. Er ist

also der begrifflich erfaßbare und von der Materie getrennte (τὰ χωριστά).

Eine andere Gruppe von Philosophen hatte nicht die Ansicht, daß diese Ideen von der Materie getrennt seien. Sie stellten vielmehr die Lehre auf, daß die Prinzipien dieser Idee unkörperlich und von der Materie getrennt seien. Sie lehrten also, daß die Gegenstände der Mathematik, die sich durch die Definitionen „trennen" (d. h. unkörperliche Dinge bezeichnen), eine von der Materie getrennte Existenz beanspruchen. Die Ideen der Naturdinge, die sich nicht durch die Definition (von der sinnlichen Materie) trennen, ließen sie auch nicht als Idee für sich bestehen. Nach ihrer Lehre entstehen (wörtlich: werden geboren) die Wesensformen der Naturdinge durch die Verbindung dieser mathematischen Ideen mit der Materie. So entsteht das Konvexe. Es ist ein mathematischer Begriff. Verbindet dieser sich mit der Materie, dann entsteht z. B. die Krummnasigkeit[1]) und dadurch wird er ein physischer Gegenstand. Dem Konvexen als mathematischem Begriffe, kommt es zu, daß er sich mit der Materie verbindet. Insofern er jedoch ein physischer Gegenstand ist, kommt es ihm nicht zu, daß er sich mit einer Materie verbindet.[2]) Plato strebte hauptsächlich darnach, zu beweisen, die Ideen (der physischen Dinge) seien getrennte und unkörperliche Substanzen. Was nun die mathematischen Begriffe angeht, so lehrte er, sie seien Inhalte und Ideen, die zwischen den eigentlichen Ideen und den körperlichen Dingen existierten; denn, selbst wenn diese mathematischen Ideen der Definition nach sich von der Materie trennen (also geistig sind), so kann doch nach seiner Lehre außer den Ideen der Wesenheiten der physischen Dinge nichts wirklich als Substanz existieren, das nicht in einer Materie wäre (die mathematischen Inhalte können nach dieser Lehre also nicht für sich existieren), weil alles, was so existiert, entweder endlich oder unendlich ist. Ist es nun unendlich — die Unendlichkeit müßte der Idee anhaften, weil sie die Abstraktion eines physischen Gegenstandes ist[3]) — dann ist also jede

---

[1]) Arist. ἡ σιμότης, simitas nasi.

[2]) Das physisch Individuelle kann nicht in einer anderen Materie existieren, weil die principia individuantia nicht kommunikabel sind.

[3]) Unendlichkeit bezeichnet hier die Eigenschaft der Idee, nach der sie in unbestimmt vielen Individuen vorhanden sein kann.

Dimension unendlich.[1]) Wenn dem Gegenstande nun die Unendlichkeit anhaftet, weil er aus der Materie abstrahiert ist, dann ist also die Materie dasjenige Prinzip, das die Einengung (des Unendlichen auf eine bestimmte Anzahl von Individuen) und die Wesensform mitteilt.[2]) Beides aber ist unmöglich. Auch die Existenz einer (aktuellen und) unendlichen Ausdehnung ist nicht zugegeben. Ist nun die für sich existierende Idee endlich, so findet ihre Umgrenzung und Einengung statt in einer bestimmten Definition und Gestalt, deren Maße angegeben werden, und dieses ist nur auf Grund eines passiven Zustandes möglich, der dem Gegenstande von außen zukommt, nicht aber seiner inneren Natur entstammt. Die Wesenform tritt nun aber nicht in einen passiven Zustand, es sei denn durch ihre Materie. Sie ist deshalb von der Materie „getrennt“ (in sich geistig) und müßte zugleich, weil sie sich passiv verhält, auch mit der Materie verbunden sein. Darin aber liegt ein Widerspruch. Deshalb muß sie in einem Mittelzustande (dem Zustande der mathematischen Ideen) existieren.

Die anderen Philosophen lehrten: die mathematischen Prinzipien der Naturdinge seien mathematische Inhalte, und sie seien im eigentlichen Sinne die begrifflich faßbaren Gegenstände (die Ideen). Die mathematischen Begriffe wurden also von ihnen als die unkörperlichen Substanzen im wahren Sinne des Wortes bezeichnet. Sie führten zur Begründung ihrer Ansicht an: abstrahiert man die körperlichen Verhältnisse (die Dimensionen und Zahlen) von der Materie, so bleiben nur die Volumina (drei Dimensionen), die Gestalten und die Zahl. Der Grund dafür ist der, daß die neun Kategorien (die Substanz ist in dieser Zahl nicht mitgerechnet) sich wie folgt verhalten: die Qualität und zwar die passiones und patibiles qualitates der Qualitäten, wie auch der habitus (dabei wäre auch die Disposition zu erwarten), ferner die potentia und impotentia sind Dinge, die den passiven Verhältnissen, dem habitus und den potentiae anhaften. Die Relation und alles, was ähnlichen Begriffen wie diesen verbunden ist, sind ebenso materiell. So

---

[1]) Hier ist Unendlichkeit gefaßt in dem Sinne der endlosen Ausdehnung. Es liegt also der Deduktion Platos, nach der Darstellung Avicennas, eine quaternio terminorum zugrunde.

[2]) Vielleicht ist zu lesen: „Die Einengung der Wesensform“.

bleibt also von den Kategorien nur das Wo — dieses ist aber quantativ — und das Wann — dieses ist ebenfalls quantitativ — und die Lage — diese ist in gleicher Weise quantitativ. Was aber nun das agere und pati angeht, so sind beide ebenfalls materiell. Aus dieser Darlegung ergibt sich als Schlußfolgerung, das auch alles, was nicht zur Kategorie der Quantität gehört, dennoch in Abhängigkeit steht von der Materie. Dasjenige aber, was von der Materie abhängig ist, besitzt ein Prinzip, das nicht mit der Materie in notwendiger Verbindung und in Abhängigkeit steht. Daher sind also die mathematischen Ideen die ersten Prinzipien der Dinge, und sie sind im eigentlichen Sinne des Wortes die Ideen. Alles Andere sind nicht Ideen. Deshalb definiert keiner die Farbe, den Geschmack und anderes in einer eigentlichen Definition, die der Beachtung wert ist. Diese Dinge (die sinnlichen Qualitäten) bestehen in einer Beziehung zur sinnlich erkennenden Kraft. Nach ihrer Lehre erfaßt der Verstand sie nicht. Nur die kombinierende Phantasie kann sie sich vorstellen durch ein Phantasiebild, das sich aus der äußeren Sinneswahrnehmung ergibt. So war ihre Lehre. Was nun die Zahlen und die Dimensionen und deren Verhältnisse angeht, so sind auch diese in sich selbst unkörperliche und geistige Substanzen.

Eine andere Schule von Philosophen bezeichnete die mathematischen Inhalte zwar als die ersten Prinzipien des Seienden, jedoch waren dieselben nach ihrer Lehre nicht abstrakte Substanzen. Diese Lehre wurde aufgestellt von den Anhängern des Pythagoras. Sie setzten jedes Ding zusammen aus einer Einheit und der Zweiheit. Die Einheit bezeichneten sie als in den Bereich des Guten fallend und als Einengung, die Zweiheit bezeichneten sie als in den Bereich des Bösen fallend und als Mangel einer Umgrenzung (als Unendliches).

Eine andere Gruppe von Philosophen bezeichnete als Prinzipien des Seienden das Zugroße, das Zukleine und das Gleiche. Das Gleiche setzten sie an Stelle der Materie, da von dem Gleichen die Veränderung zu den zwei Extremen (dem Zuviel und dem Zuwenig) ausgeht.

Eine andere Schule von Philosophen setzte an die Stelle der Idee diese Gleichheit; denn die Gleichheit sei das Umgrenzte und das Umschlossene. Das Zuviel und das Zuwenig habe im Gegensatze dazu keine Grenzen.

Betreffs der Lehre über die Zusammensetzung des Weltalls aus mathematischen Ideen trennte sich sodann die Schule in eine große Anzahl von Richtungen. Die Einen bezeichneten die Zahl als Prinzip der Maße und ließen die Linie aus zwei Einheiten, die Fläche aus vier zusammengesetzt sein. Andere stellten für jeden dieser beiden Begriffe, sowohl für die Linie wie auch für die Fläche, ein bestimmtes Volumen (einen Raum) als Einheit auf. Die meisten von ihnen gründeten ihre Lehre darauf, daß die Zahl das „Prinzip" sei, und die Einheit das erste Prinzip (aus dem die Zahl entstehe). Die Einheit und die Individualität[1]) bedingen sich gegenseitig notwendig oder sie folgen einander. Sie ordneten also die Zahl (nach der Einheit) und ließen sie entstehen aus der Einheit nach drei verschiedenen Arten. Die eine Art handelt von der arithmetischen Zahl, die zweite von der mathematischen und die dritte besteht darin, daß dieselbe Zahl (um die Entstehung der Körper zu bewerkstelligen) sich wiederhole.

Diejenigen, die die Dinge aus der arithmetischen Zahl entstehen ließen, stellten die Einheit an die erste Stelle. Auf diese folgt die Zweiheit, dann die Dreiheit. Diejenigen, die die Weltdinge aus der mathematischen Zahl (d. h. der Ordinalzahl) entstehen ließen, lehrten: die Einheit sei das Prinzip, dann folge das Zweite, dann das Dritte. Sie ordneten also die Zahlen in eine Aufeinanderfolge des Einen auf das Andere. Die dritte Schule der Philosophen ließ die Zahl entstehen durch Wiederholung einer und derselben Einheit, nicht dadurch daß zu einer anfangs gesetzten Einheit ein anderes Wirkliches hinzutrete. Man muß sich wundern über die Schule des Pythagoras, die die Lehre aufstellte, daß die Zahl zusammengesetzt werde aus einer Einheit und einer Substanz, da doch die Einheit nicht für sich allein Bestand hat. Sie ist vielmehr nur die Einheit eines realen Dinges. Das Substrat dieser Einheit ist aber eine Substanz. Daher entsteht also (aus den Zahlen) die Zusammensetzung der Körper und dann die Vielheit.

Zu dieser Gruppe gehören die Philosophen, die lehrten: jede Ordnung mathematischer Inhalte, die aus der Zahl entsteht, sei kongruent einer realen Wesensform. Bei der Ab-

---

[1]) Avicenna verwendet diesen Terminus auch in dem Sinne von bestimmter Wesenheit.

straktion entsteht die Ordnung der Zahl. Mischt diese sich mit der Materie, so entsteht die Wesensform z. B. des Menschen oder des Pferdes. Diese Lehre wurde aufgestellt auf Grund dessen, auf das wir bereits früher hingewiesen haben.[1])

Eine andere Schule der Philosophen stellte die Lehre auf, daß zwischen dieser arithmetischen Zahl und den platonischen Ideen eine Verschiedenheit bestände. Die Einen stellten nun Mittelbegriffe zwischen beiden auf, wie wir eben erwähnten. Die meisten Pythagoräer aber lehrten, daß die Ordinalzahl das Prinzip sei; jedoch sei sie nicht von der Materie getrennt und für sich existierend. Von diesen lehrten nun wiederum andere, die geometrischen Figuren könnten sich aus Einheiten zusammensetzen. Sie gaben aber nicht zu, daß die Dimensionen geteilt seien.[2]) Andere wiederum sahen darin keinen Nachteil, daß die mathematischen Begriffe zusammengesetzt seien, und zwar aus Zahlen. Diesen Begriffen ist es nun eigen, daß sie, wenn man sie als Zusammensetzung erklärt,[3]) ins Unendliche teilbar sind. Andere lehrten: die Formen der arithmetischen Zahlen seien von den Wesensformen der geometrischen Inhalte verschieden. (Die letzteren können also nicht durch Zusammensetzung von Zahlen entstehen.)

Wenn du über diese Lehrmeinungen nachdenkst, so findest du, daß die Prinzipien, die die Ursachen (wörtlich: Wurzeln) des Irrtums in allen diesen Lehrmeinungen waren, in denen jene Philosophen irrten, fünf seien. Der erste Grund ihres Irrtums ist die Meinung, daß das Ding, wenn es abstrakt betrachtet wird, so daß man mit ihm nicht zugleich ein anderes ins Auge faßt, auch in der realen Existenz von dem anderen getrennt bestehen könne (oder müsse). Wenn man z. B. ein Ding allein für sich betrachtet, ohne daß man zugleich das mit ihm verbundene in Rücksicht zieht, so betrachtete man bereits dieses andere und trennte es dann von dem ersten.[4]) Kurz, betrachtet man ein Ding ohne dabei die Bestimmung aufzustellen, daß es sich

---

[1]) Zu Anfang dieses Kapitels.

[2]) Die Dimensionen sind also kontinuierlich.

[3]) Wörtlich: „post compositionem". Nachdem man diese Lehre aufgestellt hatte, kam man bald zu der Einsicht, daß die Kontinua nicht durch Zusammensetzung einer begrenzten Anzahl von Zahlen zu erklären seien.

[4]) Das logisch Getrennte machte man zu einem in der realen Außenwelt Getrennten.

mit einem anderen verbindet, so war man der Meinung, man hätte es betrachtet unter der Voraussetzung, daß es sich nicht[1]) mit einem anderen verbindet, so daß es also richtig wäre, zu sagen, wir betrachten das Ding, weil und insofern es nicht (mit der Materie) verbunden ist, sondern getrennt und unkörperlich existiert. Die in dem Weltall existierenden, begrifflichen Wesenheiten werden vielfach vom Verstande betrachtet, ohne daß er zu gleicher Zeit etwas anderes (die Materie), das mit den Ideen verbunden ist, begrifflich faßt. Daher entstand die Ansicht der Philosophen, daß der Verstand nur das Unkörperliche von diesen Ideen erfasse. In der Tat verhält es sich aber anders. Jedes Ding kann betrachtet werden insofern es dieses bestimmte Ding ist, und ferner, insofern es eine Beziehung hat zu einem anderen Dinge (der individuellen Materie). Fassen wir z. B. begrifflich die Wesensform des Menschen, insofern sie Wesensform eines Menschen allein ist, so denken wir etwas, das für sich allein real existiert, rücksichtlich seines Wesens (nicht seiner Individualität) und insofern wir es begrifflich fassen (d. h. also ohne die Materie). Daraus ergibt sich aber nicht, daß das Ding auch so abstrakt für sich allein real existiere und unkörperlich sei; denn die Wesenheit, die mit der Materie vermischt ist, ist als solche individuelle Wesenheit nicht unkörperlich, d. h. nach Art der logischen Negation,[2]) nicht nach Art der realen Entfernung (von der Materie). In dieser letzteren Weise wird die Unkörperlichkeit in dem realen Bestande der Substanzen verstanden. Es ist uns nicht schwer, das eine von diesen Begriffen im Erkennen[3]) oder auf einem anderen Wege geistigen Erfassens für sich allein zu betrachten, ohne daß das eine in seinem realen Bestande getrennt werden könnte von demjenigen, das es begleitet, selbst wenn es sich von ihm trennt in der Definition, dem Begriffe und dem eigentlichen Wesen; denn die Wesenheit dieses einen ist nicht enthalten in der Wesenheit des anderen (als logischer Bestandteil). Das Miteinandersein hat nämlich nur zur Folge, daß das eine sich

---

[1]) Man verwechselte also sine condicione, quod und sub condicione, quod non.

[2]) „Getrennt" ist aufzufassen in logischer, nicht in ontologischer Negation und Trennung von der Materie.

[3]) Dies „Erkennen" schließt auch das sinnliche Erkennen ein.

äußerlich mit dem anderen verbindet, nicht aber, daß es in das Wesen des anderen eintritt.

Der zweite Grund, weshalb die alten Philosophen in Irrtum gerieten, ist ihre falsche Ansicht über den Begriff des Einen. Wenn wir lehren, daß die Wesenheit „Mensch" ein einziger Begriff (ratio) ist, so wollen wir damit nicht die Ansicht ausdrücken, daß sie numerisch einen einzigen Begriff darstelle, und daß dieser Begriff in seiner Individualität in vielen Einzeldingen enthalten sei, so daß er dann durch die Relation eine Vielheit darstelle. So verhält sich der Vater, der in sich einer ist. Dieser Begriff kann von vielen Dingen ausgesagt werden. Er verhält sich sogar wie viele Väter zu vielen Söhnen,[1]) die voneinander verschieden sind. Wir haben darüber bereits an einem anderen Orte eingehend gesprochen.[2]) Jene alten Philosophen wußten nicht, daß der Ausdruck, „die Begriffe umfassen eine Vielheit von Individuen" so aufzufassen sei, daß sie in gewisser Weise unter einen Begriff zusammengefaßt werden.[3]) Darunter verstehen wir: wenn wir irgend einen einzelnen Begriff geistig auffassen als der Materie vorausgehend, so daß sich die Materie in demselben Zustande zu dem einen Dinge befindet wie zu dem anderen,[4]) so entsteht aus der Materie diese einzelne Person. Ebenso verhält sich jeder einzelne Begriff. Geht er dem begrifflichen Denken voraus, indem er dann in den Geist eingeprägt wird, so läßt er aus sich diesen einen Begriff entstehen.[5]) Wenn es sich nun so verhält, daß der eine Begriff, indem er vorausgeht, den anderen unmöglich macht und vernichtet, dann stellt er kein individuelles Ding her (er bildet keinen Begriff in ordine logico, noch ein Ding in ordine ontologico), wie z. B. die Hitze. Wenn diese sich einer Materie mitteilt, in der die Feuchtigkeit vorhanden ist, dann bewirkt sie ein anderes Ding (ratio) als die Hitze, oder wenn sie in einem Verstande präsent wird, bewirkt sie, wenn ihrem Auf-

---

[1]) Er stellt eine numerische Vielheit von Relationen dar, nicht nur von einzelnen Substanzen.

[2]) Logik II. Teil IV, 3—5.

[3]) Wörtlich: ihre „ratio" ist eine.

[4]) Die Materie ist dann formlos gedacht.

[5]) Ebenso wie in der realen Außenwelt entsteht auch in den Gedanken die numerische Einheit durch ein formelles Prinzip, das in ein amorphes, materielles eingeprägt wird.

treten im Verstande die Wesenheit (ratio) und der Begriff der Feuchtigkeit vorausgeht, einen anderen Begriff. Wenn jene Philosophen den Begriff des Einen in diesem Verhältnisse richtig verstanden hätten, dann hätte diese Erkenntnis ihnen genügt (um ihren Irrtum einzusehen). Sie hätten sich nicht in Irrtum führen lassen.

Der dritte Grund für die Unwissenheit jener Philosophen liegt in folgender Unkenntnis ihrerseits: ihr Ausdruck „dieses (abstrakte) Individuum als ein in dieser Weise bestimmtes Ding ist ein anderes, Einheitliches, und der Definition nach (von dem konkreten Dinge) Getrenntes“, ist ein sehr anzufechtender. Er verhält sich wie die falsche Antwort dessen, der gefragt wurde, ob der Mensch, wenn man ihn auffaßt als Menschen, ein einzelner sei oder eine Vielheit darstelle, und der auf diese Frage dann entweder antwortete, er sei ein einzelner oder stelle eine Vielheit dar; denn der Mensch als solcher ist nur Mensch, und als solcher ist er nichts anderes als das, was der Begriff Mensch besagt. Einheit und Vielheit sind nun aber verschieden von dem Begriffe des Menschen. Über dieses Problem haben wir bereits abschließend verhandelt, indem wir langsam in die Erkenntnis dieser Verhältnisse eindrangen.[1]

Der vierte Grund für den Irrtum der griechischen Philosophen liegt darin, daß sie glaubten: wenn wir sagen, das Wesen des Menschen besteht immer und ewig, so bedeute dieser Ausdruck dasselbe wie: das „Wesen des Menschen“ ist ein einziges oder stellt eine Vielheit dar (und diese reale Wesenheit ist ewig). Ihre Ansicht ist nur richtig und trifft nur zu, wenn die Redeweise „die Wesenheit des Menschen ist eine einzige Wesenheit oder eine Vielheit solcher“ einen einzigen Begriff (ratio) bezeichnete.[2] Aus diesem Grunde ist es nicht folgerichtig notwendig, daß jene Philosophen glaubten, wenn sie zugäben, daß das Wesen „Mensch“ ewig bestehen bliebe, so ergebe sich, daß dieses Wesen, das eine und immer gleiche, in seiner realen Individualität ewig bestehe. Aus diesem Grunde stellten sie die Lehre von der ewigen Wesenheit des Menschen auf.

Der fünfte Grund für den Irrtum jener Philosophen ist ihre Ansicht daß materielle Dinge, wenn sie verursacht werden,

---

[1]) Metaphysik V, 1 und 2.

[2]) Die logische und ontologische Ordnung wurden also nicht genügend unterschieden.

es als notwendige Voraussetzung erfordern, daß ihre Ursachen, d. h. irgendwelche wirkliche Dinge, von der Materie getrennt seien (und geistige Substanzen darstellen). Wenn jedoch die materiellen Dinge verursacht sind und wenn auch zugleich die mathematischen Inhalte von der Materie getrennt existieren, dann ist noch nicht damit als notwendige Folge gegeben, daß die Ursache dieser physischen Dinge konsequenter Weise die mathematischen Inhalte selbst seien. Manchmal sind es vielmehr andere Substanzen, die nicht in den Bereich der neun[1]) Kategorien gehören. Jene Philosophen haben auch nicht tief das Wesen ergründet, indem sie sagten, die geometrischen Begriffe der Mathematik bedürften in ihren Definitionen nicht der Materie, im absoluten Sinne genommen, selbst wenn dieselben freilich einer gewissen (der physischen) Art der Materie nicht bedürfen.

Diese Darlegungen (wörtlich: „Dinge") mögen genügen für die Klarstellung des Wesens der Ideen. Sie seien Prinzipien, die wir vorausgeschickt haben. Wir wollen nun übergehen zu den Philosophen, die betreffs der mathematischen Begriffe die Lehre von den Ideen aufstellen.

Drittes Kapitel.

Die Widerlegung der Lehren betreffs der mathematischen Begriffe und der (platonischen) Ideen.

Wir lehren also: wenn es innerhalb (jedes einzelnen) der mathematischen Begriffe einen mathematischen Inhalt gibt, der sich trennt von den sinnlich wahrnehmbaren, mathematischen Gegenständen (und für sich existiert), dann ist entweder in dem sinnlich Wahrnehmbaren ein mathematischer Inhalt vorhanden oder nicht. Wenn aber nun in dem sinnlich Wahrnehmbaren kein mathematischer Inhalt vorhanden ist, dann kann auch kein

---

[1]) Es liegt wohl nur ein Versehen vor, indem hier neun anstatt zehn Kategorien genannt werden; denn die Substanz muß in diesem Zusammenhange mit eingerechnet werden.

Quadrat und kein Kreis noch auch eine bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Zahl bestehen. Wenn aber nichts von diesem sinnlich wahrnehmbar ist, wie kann man da einen Beweis führen für die Existenz jener abstrakten, mathematischen Ideen? wie kann man sich dann überhaupt einen mathematischen Inhalt durch die kombinierende Phantasie vorstellen? Das Prinzip, von dem die Vorstellungen unserer kombinierenden Phantasie bezüglich dieser Inhalte abhängen, wird bekanntlich hergenommen von dem sinnlich Wahrnehmbaren. Dieses ist so richtig, daß wir, wenn wir uns irgend etwas vorstellen wollten, das in keiner Weise sinnlich wahrnehmbar wäre, urteilen würden, daß es nicht phantasiemäßig vorgestellt werden kann. Wir können dann nicht einmal begrifflich etwas von ihm erfassen, wenigstens nicht insofern, als wir die Existenz vieler Dinge, die zu diesem Begriffe gehören, im Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren festgestellt und konstatiert haben.[1]) Wenn nun aber die Natur der mathematischen Ideen auch häufig in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen sich vorfindet, dann kann also diese mathematische Natur in ihrem Wesen allein betrachtet werden. Ihr Wesen ist folglich in seiner Definition und seinem Begriffe entweder kongruent dem abstrakten Inhalte der für sich bestehenden Idee oder es ist nicht kongruent. Sind nun diese Ideen von dem sinnlich Wahrnehmbaren getrennt, dann sind die mathematischen Begriffe Dinge, die verschieden sind von denen, die wir uns durch unsere kombinierende Phantasie vorstellen und die wir (auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung) begrifflich fassen. Um die Existenz dieser abstrakten Ideen nachzuweisen, müßten wir also zurückgreifen auf einen Beweis aus dem sinnlich Wahrnehmbaren. Dann erst sind wir in der geistigen Betrachtung tätig und denken nach über ihre abstrakte Natur (nachdem dieser Betrachtung die Konstatierung in der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren vorausging). Jene Philosophen gaben sich viele Mühe, von den abstrakten Ideen zu behaupten, sie seien ewig.[2]) Damit wollten sie sich befreien von der Pflicht,

---

[1]) Vgl. Abh. III, 9. Keinen mathematischen Begriff könnten wir uns in der sinnlich wahrnehmbaren Materie denken.

[2]) Wir besitzen psychische Inhalte, die etwas Ewiges besagen. Entspricht diesen Inhalten kein Objekt, das ebenfalls ewig ist, dann ist unsere Erkenntnis falsch. Es muß also ewige Ideen geben, und ein anderer Beweis für ihre Existenz ist nicht erforderlich.

ihre Existenz besonders nachzuweisen und vor allem (betreffs der Natur jener Ideen) sich damit zu beschäftigen, ihre abstrakte, geistige Natur darzulegen. Diese Bemühung ist aber eine solche, der man kein Zutrauen entgegenbringen darf. Stimmt nun, wie es die andere Möglichkeit besagte, das Wesen der mathematischen Dinge überein mit den unkörperlichen Ideen und ist es ihnen verwandt in der Definition, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder sind die Ideen, die im sinnlich Wahrnehmbaren vorhanden sind, dort vorhanden durch ihre Natur allein — wie können sie sich aber dann von demjenigen (nämlich der Materie) „trennen", dem ihre Definition zukommt (und für welches ihre Definition bestimmt ist)[1]) — oder das esse in materia ist etwas, das den Ideen wie ein Akzidens zukommt auf Grund irgend einer äußeren Ursache. Dann also wären die abstrakten mathematischen Ideen Substrat des „esse in materia" als Akzidens, und ihre Definition hätte in sich nichts, was die Inhärenz dieses Akzidens (d. h. die Verbindung mit der Materie) hindern würde.[2]) Es läge dann in der Natur jener abstrakten Begriffe, daß sie materiell werden könnten, und es läge auf der anderen Seite in der Natur dieser materiellen Gegenstände, daß sie sich von der Materie trennen könnten. Dieses aber ist das Gegenteil von dem, was jene für richtig hielten und worauf sie das Fundament ihres Systems errichteten.

Diese materiellen Inhalte, die verbunden sind mit den (individualisierenden) Akzidenzien, bedürfen ferner entweder der Ideen (zu ihrem Bestande) oder nicht. Bedürfen sie unkörperlicher Ideen, so tritt dieses nur insofern ein, als sie solcher Ideen bedürftig sind, die verschieden sind von ihrer Natur, und dann ergäbe sich, daß die abstrakte Idee selbst anderer Ideen bedürfte (um ihrerseits zur Existenz zu gelangen). Nehmen wir ferner den Fall an: diese Weltdinge bedürften der abstrakten Ideen nur auf Grund dessen, was ihnen als Akzidens zukommt. Dann stellt sich also das Verhältnis wie folgt: wenn dieses Akzidens nicht vorhanden wäre, dann würden die individuellen

---

[1]) Die Ideen sind Definitionen materieller Gegenstände und müssen also in diesen materiellen Dingen vorhanden sein.

[2]) Die Ideen würden sich also nur passiv verhalten bezüglich ihrer „Inhärenz" in der Materie. Sie würden nicht per se notwendig in der Materie sein, wie es doch erforderlich ist.

Dinge in keiner Weise jener abstrakten Idee bedürfen, und dann wäre es also ebensowenig erforderlich, daß die Ideen reale Existenz besäßen. Tritt also der angenommene Fall ein, dann ergibt sich, daß dasjenige, was für ein individuelles Ding Akzidens ist, die Existenz eines anderen Dinges hervorbringt, das dem Sein nach früher ist, als das Akzidens oder das individuelle Ding, und das im Sein zugleich unabhängig ist von letzterem. Damit aber bezeichnet man die Ideen als solche, die der individuellen Weltdinge bedürftig sind, damit sie zur Existenz gelangen. Wenn sich nun das Verhältnis anders gestaltet, und wenn vielmehr die Existenz der Ideen die Existenz der Weltdinge, zugleich mit jenem Akzidens behaftet, hervorbringt, weshalb ist dann dieses Akzidens (das esse in materia) in einem anderen Dinge als diesen Ideen vorhanden? Weshalb wird es nicht in den Ideen selbst hervorgebracht? Die Natur stimmt in sich überein (ist gleichmäßig und gesetzmäßig). Wenn sie nun der abstrakten Ideen nicht bedarf, dann sind also diese Ideen auch keine Ursachen für die Natur in irgend einer Weise, noch auch erste Prinzipien. Dann ergibt sich, daß diese Ideen im Sein unvollständig sind. Denn dieses (die Idee), das sich mit der Materie verbindet, ist behaftet mit Fähigkeiten und Tätigkeiten, die sich nicht in der abstrakten Substanz befinden. Wie groß ist der Unterschied zwischen einem einzelnen einfachen (idealen) Exemplare eines Menschen und zwischen einem individuellen Menschen, der lebt und tätig ist! Man muß sich wundern über jene Philosophen, da sie behaupten, die Linie könne losgelöst von der Fläche in sich subsistieren und ebenso der Punkt losgelöst von der Linie. Wo wäre dann jenes Prinzip, das beide in der körperlichen Natur zu einer einzigen Natur vereinigte? Eine solche Vereinigung müßte aber herbeigeführt werden, wenn jene Ideen in abstrakter Weise existierten, oder, wenn statt ihrer eine andere Kraft bestände, sei es eine Seele, ein Verstand oder der Schöpfer.

Wie kann ferner die Linie dem vollkommenen Körper vorausgehen in der Weise, wie die Ursachen ihren Wirkungen vorausgehen, ohne daß sie zugleich Wesensform des Körpers ist; denn die Linie ist nicht Wesensform der körperlichen Natur, noch bewirkt sie als Wirkursache den Körper, noch ist sie ein Endzweck desselben. Freilich muß sie im Körper existieren, wenn sie wirklich ist; aber der vollkommene und in Dimen-

sionen vollendete Körper ist der Endzweck[1]) für die Linie und für anderes (die Fläche). Sie ist ebensowenig die erste Materie des Körpers; sondern sie ist etwas, das dem Körper, insofern er endlich ist und Grenzen hat, anhaftet.

Der Philosoph, der die Lehre betreffs der Zahlen aufstellte, verwickelt sich noch in folgende Schwierigkeit. Die Verschiedenheit der Größe zwischen den Dingen muß er entstehen lassen, indem er zu dem einen eine Vielheit von Einheiten hinzufügt, von dem anderen eine solche hinwegnimmt. Nach dieser Lehre ist also die Verschiedenheit zwischen Mensch und Pferd darin begründet, daß der eine von beiden ein Mehr an Zahlen besitzt. Nun aber ist das Weniger immer in dem Mehr enthalten. Daher müßte also in dem einen von beiden der andere enthalten sein.

Zu den Philosophen gehören auch solche, die behaupten, alle Einheiten seien sich gleich. Das, worin sich das Größere von dem Kleineren unterscheidet, ist ein Teil von dem Geringeren;[2]) andere bezeichnen die Einheiten als nicht gleich. Wenn sie daher der Definition nach verschieden sind, dann sind sie nur Einheiten, indem sie mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet werden (also aequivoce und metaphorisch). Wenn sie aber der Definition nach nicht verschieden sind, sich jedoch so verhalten, daß sie, selbst wenn sie in der Definition übereinstimmen, auf der einen Seite ein Mehr, auf der anderen ein Weniger aufweisen, dann gilt folgendes. Tritt der Fall ein, daß das Moment, welches das eine von beiden mehr besitzt, als das andere, sich gründet auf etwas, das in den Dingen nur der Möglichkeit nach enthalten ist, wie z. B. die Maßbestimmungen (der kontinuierlichen Dimensionen), dann ist die Einheit ein Maß (oder eine Dimension) nicht das erste Prinzip für die Maßbestimmung (Dimension). Befindet sich aber das Mehr des einen im Verhältnis zum anderen in ihm auf Grund eines Dinges, das aktuell in ihm besteht, wie die Zahlen,[3]) dann ist die Einheit gleichbedeutend mit einer Vielheit.

---

[1]) Die Wesensform ist Zweckursache der Dinge.

[2]) Zu dem Kleineren müssen keine anderen Momente als die gleiche Art von Einheiten hinzugefügt werden, damit das wesentlich verschiedene, das Größere, entstehe.

[3]) Sie bilden eine diskrete Quantität und insofern ist das Maß in ihnen aktuell enthalten.

Diejenigen, die die Lehre betreffs der arithmetischen Zahl aufstellen und behaupten, daß aus beiden (der Zahl und der Materie) die Wesensformen der Naturdinge entstehen, müssen notwendig den einen von zwei Wegen einschlagen. Sie müssen entweder die ideelle Zahl, die real existiert, durch einen Endpunkt begrenzen — dieser Endpunkt der Zahl befindet sich dann bei einer bestimmten Grenze mit Ausschluß einer anderen, und zwar infolge des Zusammentretens vieler Einheiten, das jedoch (weil ideal) nicht aktuell eintrifft — oder jene ideelle Zahl als unendlich bezeichnen, und dann müssen sie auch die Wesensformen der Naturdinge als unendlich annehmen. Jene lehren, die erste Einheit sei verschieden von jeder der beiden Einheiten, die die Elemente der Zweiheit bilden. Sodann lehren sie, daß die erste Zweiheit verschieden sei von derjenigen Zweiheit, die in der Dreiheit enthalten sei, und daß sie zugleich dem Sein nach früher sei als jene. Ebenso ist das weitere Verhältnis in den Zahlen, die auf die Dreiheit folgen.[1]) Dieses aber ist unmöglich; denn zwischen der ersten Zweiheit und der Zweiheit, die sich in der Dreiheit befindet, besteht dem Wesen nach kein Unterschied. Der Unterschied besteht vielmehr nur in einem Akzidens, und dieses Akzidens ist die Verbindung eines realen Dinges mit einem anderen (der Zweiheit). Die Verbindung eines Dinges mit einem anderen gibt aber nicht die Möglichkeit, daß das Wesen des einen vernichtet werde. Wenn das eine das andere vernichtete, dann würde es sich nicht mit ihm verbinden; denn dasjenige, was sich mit einem anderen verbindet, verbindet sich mit einem real Existierenden. Das nicht real Existierende kann sich auch nicht verbinden mit einem anderen. Wie kann ferner die Einheit zwei andere Einheiten (die zusammen eine Zweiheit bilden) vernichten, es sei denn, daß sie jede einzelne vernichtet! Wie kann aber dann eine Einheit eine andere, ihr wesensgleiche Einheit vernichten? und wenn sie dieselbe auch vernichtete, so entstände doch keine Zweiheit. Die Zweiheit, die entsteht durch die Verbindung einer Einheit mit jener ersten Einheit, ist vielmehr in ihrem Wesen nicht verschieden von der Zweiheit, so daß sie nicht mit der Einheit

[1]) In den größeren Zahlen seien die kleineren nicht enthalten, ebensowenig wie in den vollkommeneren Wesensformen die weniger vollkommenen einbegriffen sind.

verbunden bestände; denn die Einheit tritt in keine Phase der Veränderung dadurch ein, daß sie sich mit irgend einem Dinge verbindet. Sie bewirkt vielmehr nur, daß die Summe größer wird, indem zu gleicher Zeit aber der Teil so bleibt, wie er war.

Kurz, wenn die Einheiten sich alle ähnlich sind, und die Zusammensetzung immer die gleiche ist, dann sind die zwei Naturen (z. B. Mensch und Pferd, die aus Zahlen bestehen sollen) übereinstimmend, abgesehen davon, daß ein Akzidens ihnen zukäme und eine Verschiedenheit hervorbrächte oder in Wegfall käme.[1]) Nun aber ist es nicht möglich, daß die Einheiten nicht gleichartig sind; denn die Zahl entsteht aus Einheiten, die gleichartig sind, nicht in einer anderen Weise. So ist es die Ansicht einer großen Schule von Philosophen. Sie lehrten: der Zweiheit als solcher hafte als Akzidens eine Einheit an, die verschieden sei von der Einheit, die in der Dreiheit enthalten ist. Aus diesem Grunde sei diejenige Einheit, die in der Zweiheit enthalten ist, verschieden von der Einheit, die sich in der Dreizahl vorfindet. Daraus ergibt sich, daß die Zehnzahl nicht zusammengesetzt ist aus zwei Fünfheiten, insofern als die zwei Fünfheiten die Wesenheit von zwei Fünfheiten darstellen; denn die Einheiten, die in der Zehn enthalten sind, sind verschieden von den Einheiten, die sich in der Fünf vorfinden. Daher kann auch die Zehn sich nicht aus 2×5 zusammensetzen. Die Einheiten der Fünf müssen also, wenn sie Teile der Zehn sind, verschieden sein von den Einheiten, wenn sie Teile von fünfzehn sind.

Vielleicht lehrten jene Philosophen, daß die Fünf, die in der Zahl fünfzehn enthalten ist, verschieden sei von der Fünf, die in der einfachen Zehn vorhanden ist; denn letztere ist eine Fünf, die zur Zehn gehört, und diese ist ein Teil von fünfzehn. Es ergibt sich daraus, daß die Zehnzahl, wenn man zu ihr eine Fünf hinzufügt, nicht zur Fünfzehn wird. Es müßten denn die Einheiten (dieser beiden Komponenten der Zahl fünfzehn) sich in ihrem Wesen verändern. Alles dieses aber ist unmöglich.

---

[1]) Das Akzidens, d. h. die hinzutretende Zahleneinheit, bildete die Verschiedenheit der Dinge, indem es zu dem einen hinzuträte, zu dem anderen nicht. Der wesentliche Unterschied der Dinge kann jedoch dadurch nicht erklärt werden.

Ferner, wenn die Fünf der Zehnzahl, nicht der Fünf im allgemeinen aufgefaßt, gleichsteht, dann existiert überhaupt keine Fünfheit, es sei denn im metaphorischen Sinne. Wir müssen also den Begriff der Fünf besonders zu verstehen suchen in der Zahl zehn (weil sie verschieden ist von der Fünf im allgemeinen Sinne aufgefaßt), nachdem beide dem (aequivoce gebrauchten) Worte nach gleich sind. Wenn nun alle sich gleichstehen, dann sind also die Einheiten in der Summe gleichstehend (den Einheiten für sich betrachtet), und ebenso die Einheiten in der Zahl zwei und drei.[1]) Dann aber findet sich auch das Wesen der Dreiheit real in der Vierheit vor. Nun aber ist die Dreiheit eine Wesensform für eine bestimmte Art der Naturdinge (Lehre des Pythagoras) und die Vierheit ebenso. Dann finden sich also (nach dieser Lehre) in den Arten der Naturdinge Arten von anderen Dingen, die von ihnen verschieden sind. Ist z. B. irgend eine Zahl die Wesensform des Menschen, und zudem eine andere Zahl Wesensform des Pferdes, so verhält sich die letztere wie eine größere Zahl oder wie eine kleinere. Ist sie nun eine größere als jene andere, dann ist die Art des Menschen im Pferde (real) enthalten. Ist sie aber kleiner als jene andere, dann ist die Art des Pferdes in der des Menschen real vorhanden. Daraus ergibt sich ferner, daß die Wesensform einiger Arten früher ist, wie die anderer, und ebenso die Wesensform einiger Arten später ist, wie die anderer. Dieses trifft dann zu, wenn jene späteren eine größere Zusammensetzung zeigen als jene ersteren, und wenn man die Zusammensetzung der einen Arten aus anderen annimmt und sie der Zahl nach unendlich sein läßt. Wie kann ferner eine reale Zahl, die in sich notwendig eine gewisse Ordnung besitzt, im Verhältnis zur Einheit und Zweiheit aktuell ins Unendliche weitergehen. Daß dieses unmöglich sei, wurde bereits dargelegt.

Die (dritte Gruppe der[2]) Philosophen, die die Zahl entstehen lassen aus einer Wiederholung von Einheiten, indem zugleich die Einheit in ihrer Natur bestehen bleibt, verstehen unter dem Begriffe Wiederholung nur das Entstehen und Hervorgebrachtwerden eines anderen Dinges, das der Zahl nach verschieden ist von dem ersten. Wenn nun die Zahl durch Wiederholung von Einheiten entsteht, und wenn zugleich in

[1]) oder: und die Zweiheit und Dreiheit.

[2]) Kap. 2, Mitte.

jedem einzelnen, d. h. im ersten und zweiten keine Einheit enthalten ist (die die einzelnen Teile zusammenfaßt), dann ist also die Einheit nicht erstes Prinzip für die Zusammensetzung einer Zahl. Wenn daher das erste Prinzip als solches eine Einheit ist und das zweite als solches ebenfalls eine Einheit, so finden sich in diesem Werdegange zwei Einheiten vor. Denn die Einheit ist nur die Einheit und sie kann nur insofern sich selbst wiederholen, als sie dort (in dem Dinge) das eine Mal nach dem anderen Male existiert. Diese Wiederholungen finden entweder in der Zeit oder nur in logischer Folge statt. Folgten sie einander in der Zeit und würden sie zugleich in der zwischen beiden Zeitpunkten liegenden mittleren Zeit nicht vernichtet, dann bleibt also die Einheit so, wie sie früher war. Sie wiederholt sich nicht. Wird sie aber (in den Übergangsphasen) vernichtet und sodann wieder ins Dasein gerufen, dann ist also diese (neu entstandene) Einheit ein anderes Individuum. Ist aber die Aufeinanderfolge eine rein begriffliche, so ist in dieser Auslegung das System leichter zu verstehen. Andere Philosophen bezeichneten die Einheit als die Materie für die Zahl; wiederum andere bezeichneten sie als ihre Wesensform. Sie stützen sich in dieser Behauptung darauf, daß die Einheit von dem Ganzen ausgesagt würde, wie auch die Wesensform von dem ganzen Gegenstande prädiziert wird.

Man muß sich über die Pythagoräer wundern, da sie lehrten, die Einheiten, die keine Teilbarkeit besitzen, seien Prinzipien für die Dimensionen, und da sie zugleich lehrten, die Dimensionen seien ins Unendliche in Teile zerlegbar. Einige lehrten, die Einheit ließe, wenn sie sich mit der Materie verbindet, den Punkt entstehen, und die Zweiheit verhalte sich in gleicher Weise. Denn die Zweiheit, wenn sie sich mit der Materie verbindet, bringt eine Linie hervor, die Dreiheit eine Fläche, die Vierheit einen Körper. Die Materie muß also entweder allen diesen gemeinsam sein oder jedes einzelne von diesen vieren besitzt eine besondere Materie. Haben nun alle eine gemeinsame Materie, dann wird diese Materie manchmal ein Punkt, darauf aber in einen Körper verwandelt. Sodann wird sie wieder zu einem Punkte, und dieses hat trotz der Veränderung des Prinzips zur Folge, daß es nicht in größerem Maße zutreffend ist, daß der Punkt Prinzip für den Körper sei, als daß umgekehrt der Körper Prinzip für den Punkt sei. Beide, Körper und Punkt, gehören

vielmehr zu denjenigen Dingen, die sich in einer und derselben Materie folgen und ablösen. Wenn nun die Materien der vier oben aufgezählten Dinge eine für jedes einzelne verschiedene ist, dann existiert also in der Materie der Zweiheit keine Einheit, noch auch in der Materie der Zweiheit zwei Einheiten. Ferner befindet sich in der Materie der Zweiheit nicht das Wesen der Zweiheit. Alle diese Gegenstände können also in keiner Weise (in der letzten Annahme) zugleich existieren.

Nach der Lehre der richtigen Philosophie existiert also der Punkt nur in der Linie, die ihrerseits in der Fläche vorhanden ist, und diese besteht in der Wesensform des Körpers, der sich in der (physischen) Materie befindet. Der Punkt ist also nicht Prinzip (für ein Werden), es sei denn insofern er Endpunkt ist. Im wahren Sinne des Wortes ist vielmehr der Körper selbst das erste Prinzip, insofern er Substrat ist, in dem die Endlichkeit, die durch die Grenze gegeben ist, wie ein Akzidens enthalten ist.

Man muß sich wundern über den Philosophen, der das Zuviel und Zuwenig zum ersten Prinzip machte; denn damit machte er die Relation zu einem ersten Prinzipe (für das Werden). Die Relation aber ist ein akzidentelles Ding, das einem anderen realen Dinge anhaftet (und sich auf ein anderes reales Ding bezieht). Sie ist zudem (logisch) später als jedes reale Ding. Wie können jene Philosophen ferner in der realen Existenz eine Vielheit entstehen lassen? Denn die Einheit,[1]) die in der Vielheit sich vorfindet, ist eine Relation zu der ersten Einheit. Existiert sie durch sich selbst, wodurch unterscheidet sich dann eine Einheit von der anderen?

Der notwendig Seiende enthält keine Vielheit und unterscheidet sich nicht von irgend einem Dinge, es sei denn in seiner Substanz, und zwar nicht der Zahl[2]) nach. Wenn die Einheit eine Teilung der Einheit herbeiführt,[3]) dann ist die Einheit nur eine Maßbestimmung (Ausdehnung). Hat die Einheit aber eine andere Ursache im Gefolge,[4]) dann besitzt sie in ihrer Natur eine reale Ursache und gehört nicht zu den Dingen,

---

[1]) Codd. a, b, d add.: „die sekundäre Zweiheit".

[2]) Der Zahl nach unterscheidet sich das eine Individuum von dem anderen derselben Art.

[3]) Vielleicht: „entsteht die Einheit durch Teilung einer Einheit ..."

[4]) Vielleicht: „Entsteht die Einheit auf Grund einer anderen Ursache ..."

die in sich selbständig bestehen, noch auch zu den ersten Prinzipien, die andere Dinge hervorbringen, ohne selbst eine Ursache vorauszusetzen. Wie konnten ferner jene Philosophen die Einheit und Vielheit zu den konträren Dingen rechnen, indem sie dieselben zugleich einteilten in das Gute und Böse! Viele von ihnen neigten in ihrer Ansicht dazu hin, die Zahl als das Gute zu bezeichnen, weil sie Ordnung, Zusammensetzung und Reihenfolge in sich besitzt. Andere neigten dazu, die Einheit als das Gute zu bezeichnen. Wenn aber nun die Einheit das Gute ist, wie kann dann aus Bösem Gutes entstehen und wie aus Gutem (der Einheit) das Böse (die Vielheit)? Wie kann ferner das zunehmende und größer werdende Gute zum Bösen werden? Wenn nun aber (nach anderer Ansicht) die Vielheit das Gute ist, dann muß die Einheit das Böse sein. Wie kann dann aber von dem zunehmenden Bösen das Gute herstammen und wie kann das erste Sein und das erste Prinzip des Seins ein Böses sein, so daß dann das vorzüglichste Seiende „verursacht“ würde und das im Sein Unvollkommene eine Ursache darstellte?

Einige rechnen die Zahl und die Einheit zu der Kategorie des Guten und sie bezeichneten das Böse als die Materie. Ist die Materie nun verursacht, so muß sie eine Ursache haben, die sich auf eine andere Materie oder auf eine Form zurückführen läßt. Läßt sie sich nun auf eine andere Materie zurückführen, so haben wir dasjenige bewiesen, was wir beweisen wollen und beenden die Diskussion. Wenn sie sich aber auf eine Wesensform zurückführen läßt, wie kann dann das Gute (die Wesensform) das Böse (die Materie) erzeugen? Ist nun aber die Materie nicht verursacht, so ist sie notwendig seiend in sich selbst, oder sie muß sich so verhalten, daß sie teilbar ist, oder unkörperlich (und dann unteilbar). Ist die Materie in sich selbst nun aufnahmefähig für die Teilung, dann ist sie selbst ausgestattet mit einer gewissen Quantität und aus Einheiten zusammengesetzt, wie es jene Philosophen lehren. Sie ist dann selbst wiederum zu der Kategorie des Guten zu rechnen.[1]) Ist aber die Materie in sich selbst nicht teilbar, dann ist ihr Wesen einheitlich. Das einheitliche Wesen als solches ist aber ein Gutes. Dann hat der Begriff des Guten nach der Ansicht jener

[1]) Als Zusammensetzung hat sie den Charakter der Form, die zusammensetzenden Bestandteile den der Materie.

Philosophen überhaupt keinen anderen Inhalt als nur den, daß er eine Einheit oder eine Ordnung von Zahlen bedeutet. Der Einheit kommt nun aber nach ihrer Ansicht in vorzüglichem Maße jenes (Ordnung zu besitzen und Einheit zu sein) zu. Wenn sie daher einen Unterschied machen zwischen dem Umstande, daß die Einheit eine Einheit ist, und dem anderen, daß sie ein Gut ist, dann sind ihre eigenen Fundamente sämtlich vernichtet.[1]) Bezeichnen sie aber die Natur der Einheit als das Gute, dann ergibt sich, daß sie die Materie selbst ist; denn die Materie ist eine Einheit nach der Art des Guten. Wenn ferner in der Einheit die Natur des Guten enthalten ist, und wenn jedoch die Natur des Guten sich verhält wie ein Akzidens, das dem Wesen fremd gegenübersteht, so ergibt sich gerade diese Konsequenz daraus, daß das Substrat des Akzidens unkörperlicher Natur ist. Ferner, wie kann aus den Zahlen z. B. (ein physisches Ding wie) die Hitze oder Kälte, das Leichte oder Schwere entstehen, so daß also eine Zahl existieren müßte, die Ursache dafür wäre, daß sich ein Ding nach oben bewegt (das Feuer und das Leichte), und eine andere Zahl, die Ursache davon wäre, daß es sich nach unten hin bewegt (das Kalte und das Schwere)?

Die Widerlegung dieser Ansichten ist dasjenige was wir in (unserem) mühevollen Beweise beabsichtigten; denn eine Schule von Philosophen lehrte, die Dinge entständen aus einer Zahl, die gleichbedeutend und kongruent wäre mit einer Qualität und zugleich mit ihr existierte. Dann also sind die Prinzipien der Dinge nicht Zahlen, sondern Zahlen zugleich im Bunde mit Qualitäten anderer Dinge. Dies aber ist nach ihrer eigenen Ansicht unmöglich.

Nach allem diesem wisse, daß die mathematischen Gegenstände von den individuellen Dingen nicht (als selbständige Substanzen) trennbar sind. Der Grund dafür ist der, daß die Dinge in sich selbst eine Linie (als Umgrenzung) besitzen, welche die Aufeinanderfolge, die Ordnung und den Ausgleich bewirkt. (Die mathematischen Gegenstände sind also in den Dingen.) Alle mathematischen Gegenstände verhalten sich so, wie sie sein müssen und dies ist das Gute für jedes Ding.[2])

---

[1]) Sie tragen eine Zweiheit hinein in das erste, nach ihrer Ansicht absolut einheitliche Prinzip.

[2]) Der letzte Abschnitt findet sich nur in a und c 2.

Achte Abhandlung.

Die Kenntnis des ersten Prinzipes alles Seins und die Kenntnis seiner Eigenschaften.[1])

Erstes Kapitel.

Über die Endlichkeit der Reihe der wirkenden und materiellen Ursachen.

Nachdem wir bis zu diesem Punkte in unserer Schrift gelangt sind, liegt es uns ob, dieselbe abzuschließen mit der Kenntnis des ersten Prinzipes alles Seins, Gottes, und zu untersuchen, ob er real existiere und ob er einer sei, so daß sich kein zweiter ihm gleichstellt in seiner Seinsstufe, und so daß kein ihm Ähnlicher existiert. Wir wollen also auf die Rangstufe seines Seins hinweisen und auf die Ordnung der Dinge, die der Seinsstufe nach unter Ihm stehen (IX, 1—5), und ihre Rangordnungen (IX, 6), sodann auf die Art und Weise, wie alle Geschöpfe zu ihm zurückkehren (IX, 9), indem wir Ihn um Hilfe anrufen.

Das Erste, das uns nun in dieser Frage obliegt, ist, zu zeigen, daß die Ursachen nach allen Seiten hin endlich sind, daß in jeder Kategorie der Ursachen ein erstes Prinzip existiert, daß das erste Prinzip aller Ursachen zusammen genommen ein einziges ist, und daß dieses selbst getrennt ist von allen existierenden Dingen, in sich selbst allein notwendig seiend. Ferner wollen wir zeigen, daß jedes wirkliche Ding den Ursprung seiner Existenz von diesem Seienden ableitet.

---

[1]) Die Theologie, d. h. die Untersuchung über die erste Ursache, reiht sich folgerichtig an die Lehre über die Ursachen an. Nach ihr wird die Metaphysik auch Theologie genannt.

Wir lehren daher, daß die Ursache für die Existenz des Dinges gleichzeitig mit der Wirkung existiert. Dieses ist bereits früher (Metaphysik VI, 2) dargelegt und begründet worden. Sodann lehren wir: wenn wir z. B. eine Wirkung annehmen und für sie auch eine Ursache voraussetzen und für diese Ursache wiederum eine andere Ursache, so ist es nicht möglich, daß jede Ursache wiederum eine Ursache in unendlicher Reihenfolge hat; denn, betrachtet man die Wirkung und ihre Ursache und die Ursache dieser Ursache als eine Summe in ihrer Beziehung zueinander, so ergibt sich, daß die Ursache der Ursache eine absolut erste Ursache ist für die beiden anderen Dinge. Dann also haben die beiden anderen Dinge die Beziehung der Wirkung zu ihr, selbst wenn diese beiden Wirkungen sich darin voneinander unterscheiden, daß das eine eine Wirkung durch Vermittelung und das andere eine Wirkung ohne Vermittelung ist. Dieses Verhältnis (das des letzten Gliedes) kann aber nicht eintreten weder für das erste Glied, noch auch für das mittlere; denn das Mittelglied, welches instrumentale[1]) Ursache für die Wirkung ist, ist Ursache für nur ein einziges Ding. Die Wirkung aber ist nicht zugleich Ursache für das Ding. Nun aber hat jedes einzelne Glied dieser drei eine besondere Eigentümlichkeit. Die Eigentümlichkeit des einen Extremes, nämlich der Wirkung, besteht darin, daß sie nicht Ursache für ein anderes ist; die Eigentümlichkeit des anderen Extremes (des ersten Gliedes) besteht darin, daß sie Ursache für alles andere ist; die Eigentümlichkeit des Mittelgliedes besteht endlich darin, daß sie Ursache für ein Extrem und Wirkung im Verhältnis zu einem anderen (der Ursache) ist. Es ist nun gleichgültig, ob das Mittelglied ein einziges ist oder eine größere Zahl als die Einheit darstellt (vgl. S. 383). Ist es zusammengesetzt aus mehr als einem Dinge, so ist es gleichgültig, ob diese in endlicher Folge aufeinander folgen oder in unendlicher. Denn, bilden diese in ihrer Ordnung eine endliche Zahl, so ist die Summe der Dinge, die zwischen den beiden Extremen ist, gleich einem einzigen Mittelglied und dieses ist in allen einzelnen seiner Teile so beschaffen, daß es in sich die Eigentümlichkeit des Mittelgliedes hat in Beziehung zu den beiden Extremen. Jedes der beiden Extreme

[1]) Wörtlich: „die berührende Ursache“, die den Kontakt herstellt zwischen der ersten Ursache und der Wirkung.

hat folglich eine besondere Bestimmtheit (wie oben gezeigt wurde).[1]) Ebenso liegt die Sachlage, wenn die Mittelglieder sich in eine Reihe ordnen, die keine endliche Vielheit darstellt. Dann also wird das Extrem (das letzte Glied der Reihe) nicht wirklich. Die Summe des Unendlichen besitzt dann die eigentümliche Beschaffenheit des Mittelgliedes. Das erste Glied befindet sich nicht in ihr (denn als unendliches hat die Kette kein erstes Glied). Welche Summe der Mittelglieder du auch immer annimmst, — sie ist Ursache für die Existenz der letzten Wirkung und sie ist zugleich Wirkung. Jedes einzelne Glied von ihr ist ja zugleich Wirkung, und die Summe hängt in ihrem Sein ab von der ersten Ursache.[2]) Dasjenige aber, was in seinem Sein abhängig ist von der Wirkung (z. erw. der Ursache), ist selbst auch verursacht. Jedoch ist die (ganze) Summe dieser Mittelglieder eine Bedingung für die Existenz der letzten Wirkung und Ursache für dieselbe. So oft man aber die Zahl der Mittelglieder begrenzt oder vergrößert (durch neue Mittelglieder), so bleibt die Sachlage endlos im gleichen Zustande bestehen. Daher ist es nicht möglich, daß eine Summe von Ursachen real existiere, und daß in ihr nur solche Ursachen als Glieder enthalten sind, die selbst verursacht sind, und daß dazu eine erste Ursache bestehe.[3]) Denn die Summe des Unendlichen ist Mittelglied, ohne daß jedoch ein Extrem bestehe. Dies aber schließt einen Widerspruch in sich ein.

Die Schwierigkeit aber, die man macht, daß sie, d. h. die Ursachen, die weiter zurückliegen, als die angenommenen Ursachen, unendliche Ketten bilden, trotzdem man zugleich annimmt, daß die beiden Extreme real existieren, so daß also zwei Extreme wirklich sind, und zwischen ihnen Mittelglieder in endloser Reihe existieren, — diese Schwierigkeit widerspricht nicht unserer Thesis, die wir beweisen wollen, nämlich der Existenz der ersten Ursache; denn die Aufstellung des Gegners besagt, daß zwei Extreme existieren, und daß eine unendlich große Zahl von Mittelgliedern vorhanden sei. Dies aber ist nur ein

---

[1]) Die Ewigkeit der Welt ist also möglich und hindert nicht, daß eine erste Ursache außerhalb der unendlichen Summe der Mittelglieder, die in ihrer Reihe kein erstes Glied haben, existiere.

[2]) Wörtlich: „von ihr".

[3]) Die erste Ursache, wenn sie innerhalb der series infinita angenommen wird, bildet die Grenze und macht das Unendliche zu einem Endlichen.

leeres Wort, ohne daß sich mit ihm eine Überzeugung verbindet. Denn, wenn ein Extrem der Reihe existiert, so muß dieses durch sich selbst ein Ende bedeuten, selbst wenn das Gezählte (d. h. die Mittelglieder) nicht zu ihrem Endpunkte gelangen, indem diese Begriffe (die der Endlichkeit und Unendlichkeit) nur das Gezählte[1]) (d. h. die supponierte Zahl) betreffen. Sie bezeichnen nicht einen Inhalt in dem realen Dinge selbst. Daß das Ding in sich selbst endlich ist, ist dadurch herbeigeführt, daß es ein Extrem hat. Alles aber, was sich zwischen zwei Extremen befindet, ist notwendigerweise durch diese beiden Extreme begrenzt.

Aus allen diesen Ausführungen ist klar, daß eine erste Ursache existieren muß. Selbst wenn nämlich die Mittelglieder, die zwischen den beiden Extremen existieren, eine unendliche Kette darstellen, und wenn das Extrem in realer Weise existiert, dann ist dieses Extrem ein erstes Prinzip für dasjenige, das in sich unendlich an Zahl ist. Dieses erste Extrem ist eine Ursache, die nicht zugleich verursacht ist. Diese Beweisführung kann in gleicher Weise als eine Beweisführung für die Endlichkeit aller Stufen der Kategorien von Ursachen gelten, selbst wenn wir diesen Beweis nur auf die Wirkursachen anwenden. Du hast sogar schon früher gesehen, daß jedes, was eine Ordnung in der Natur hat, endlich ist. Diese Darstellung gehörte in die Naturwissenschaften,[2]) selbst wenn sie dort wie ein Eindringling wäre (indem sie eigentlich zur Metaphysik gehörte).

Wir wollen nun dazu übergehen, zu beweisen, daß diejenigen Ursachen, die Teile von der realen Existenz des Dinges sind und ihm der Zeit nach vorangehen, endlich sind. Es sind die Ursachen, die als Materialursachen (Elemente) bezeichnet werden. Dieses sind solche Ursachen, aus denen das Ding entsteht, indem diese Materialursache wesentlicher Teil des Dinges ist. Kurz, unter dem Ausdrucke, ein Ding entsteht und wird zusammengesetzt aus einem anderen Dinge, versteht man, daß in die reale Existenz des zweiten ein reales Ding eintritt, das zugleich dem ersten zukam. Dieses kann sich nun verhalten wie eine

---

[1]) Die gezählten Mengen können als unendlich betrachtet werden, insofern die Zählung immer fortgestzt werden kann. Das gezählte Ding selbst ist dabei endlich. So gilt eine von beiden Seiten begrenzte Linie als unendlich in dem Sinn der endlosen Teilbarkeit.

[2]) Naturw. I. Teil III, 7—12.

Substanz und ein Wesen, das dem ersten Ding eigen ist, z. B. der Mensch, der im Jüngling vorhanden ist, wenn man sagt, daß aus dem Jünglinge ein Mann wurde, oder es verhält sich wie ein Teil der Substanz, und das Wesen, das dem ersten Dinge zukommt, wie die Materie im Wasser, wenn man sagt, daß aus dem Wasser Luft entsteht. Damit erfaßt man aber nicht den Begriff in der Objektion des Gegners, sondern „dieses Ding entsteht „aus“ jenem individuellen Dinge“, wenn es später ist als jenes. Der Ausdruck „es entsteht aus ihm“ bedeutet nicht etwas, das aus dem ersten Dinge genommen ist. Es bedeutet vielmehr nur, daß es später ist als das Erste.

Wir behaupten also: wenn ein Ding aus dem anderen entsteht, so bedeutet das nicht nur, daß es nach dem anderen entsteht, sondern daß in dem Zweiten etwas Wirkliches vorhanden ist, das aus dem Ersten stammt und einen Teil der Substanz des Zweiten ausmacht. Dieser Begriff wird in zwei verschiedenen Weisen gebraucht. Erstens, das Erste kann ein solches dadurch sein, daß es sich auf Grund seiner Natur dazu hinbewegt, sich durch das Zweite zu vervollkommnen, wie z. B. der Jüngling. Er ist nur in dem Sinne ein Jüngling, als er sich auf dem Entwicklungswege befindet, ein Mann zu werden. Dadurch wird seine Substanz nicht vernichtet; sie wird jedoch vervollkommnet; denn kein reales Ding hat er von seiner Substanz verloren, noch auch ein akzidentelles. Er büßte nur das ein, was mit einem gewissen Mangel verbunden war und vordem noch in der Potenz existierte, wenn man es verglich zur letzten Vollendung (dem vollkommenen Zustande des Mannes). Die zweite Art und Weise besteht darin, daß das Erste in seiner Natur nicht darauf angelegt ist, daß es sich zum Zweiten hinbewegt, wenn ihm auch eine Disposition notwendig anhaftet für die Aufnahme der Wesensform (dieses vollendeteren Zustandes), freilich nicht auf Grund seiner Wesenheit, sondern auf Grund des Substrates (des Trägers) seiner Wesenheit.[1]) Wenn aus diesem das zweite Ding entsteht, so stammt es nicht aus der Substanz des Ersten, die bereits früher aktuell existierte. Es stammt nur aus dem Ersten in dem Sinne, daß es später als das Erste existiert. Es entsteht aus der Substanz des Ersten

[1]) Nur die Materie ist dasjenige, in dem die Fähigkeit der weiteren Vervollkommnung gelegen ist.

und zwar aus einem Teil dieser Substanz, und dieser Teil ist derjenige, der behaftet ist mit einer Potenzialität. So verhält sich das Wasser. Es wird zu Luft, indem seine Materie die Wesensform des Wassers verliert und die Wesensform der Luft erhält. Die erste Gruppe der Ursachen verhält sich, wie offenkundig ist, so, daß die Substanz des Ersten in ihrer Individualität im Zweiten erhalten bleibt. Die zweite Gruppe der Ursachen verhält sich (jedoch) so, daß die Substanz, die in dem Ersten ist, nicht in ihrer Individualität, sondern nur in ihren Teilen in dem Zweiten vorhanden ist. Die Substanz des Ersten wird dabei vernichtet.

In der ersten der beiden Gruppen der Ursachen ist eine Substanz vorhanden, die der Existenz nach früher ist als dasjenige, was dem Sein nach auf diese Substanz folgt, und die zugleich einen inneren Teil des zweiten bildet. Dieses zweite ist dabei dasselbe Individuum wie das erste, oder ein Teil von ihm und zwar so, daß das zweite aus der Summe der ersten Substanz und einer Vollkommenheit besteht, die zu dieser hinzugefügt wird. Da es nun in den vorhergehenden Ausführungen dargelegt wurde, daß das endliche Ding, das aktuell existiert, keine aktuellen Teile haben kann, die der Quantität oder dem Begriffe (ratio, also den Qualitäten) nach Teile sind, die eine unendliche Reihe bilden, so sind wir durch diese Ausführungen der Mühe enthoben, in einem besonderen Beweise darzulegen, ob es möglich sei, daß ein Substrat in der gleichen Weise vor einem anderen Substrate in unendlicher Reihe existiert, oder ob dieses nicht möglich sei.

In der zweiten Gruppe der Ursachen ist es klar, daß auch dort die Endlichkeit der Kette notwendig ist; denn das erste besteht nur in der Potenz und das zweite besteht auf Grund der Opposition, die zwischen der Wesensform des ersten und der des zweiten ist. Diese Opposition beschränkt sich bei den Vorgängen der Veränderung (von Substanzen) auf die zwei Extreme d. h. es verhält sich so, daß jedes von beiden Substrat ist für das andere, so daß also dieses erste vernichtet wird, indem es zu jenem zweiten wird, oder umgekehrt jenes zweite vernichtet wird und sich in dieses erste verwandelt. Im eigentlichen Sinne des Wortes geht also dann das eine nicht dem Wesen nach dem anderen voraus. Ein Früher des einen inbezug auf das andere findet vielmehr nur per accidens statt, d. h. wenn

man beide betrachtet mit Rücksicht auf ihre Individualität, nicht mit Rücksicht auf ihre Spezies. Aus diesen Gründen ist die Natur des Wassers nicht in höherem Sinne Prinzip für die Luft, als umgekehrt die Natur der Luft für das Wasser. Beide verhalten sich vielmehr wie korrelative Dinge inbezug auf das Dasein. Dieses einzelne Volumen Wasser kann dabei jedoch Prinzip sein für diesen bestimmten Teil der Luft. Wir leugnen ferner nicht, daß es zutrifft, daß diese Einzelwesen eine unendliche Kette ohne Anfang und ohne Ende bilden. Unsere Darlegungen inbezug auf dieses Problem erstrecken sich nicht auf das, was durch seine Individualität, abgesehen von seiner Spezies, erstes Prinzip ist. Sie erstrecken sich nicht auf das ens per accidens, sondern nur auf das, was per se Prinzip des anderen ist.

Wir geben folglich die Möglichkeit zu, daß in den Veränderungen der Materialursache eine Ursache vor der anderen in endloser Reihe in der Vergangenheit und Zukunft existieren kann. Unsere Aufgabe besteht nun darin, nachzuweisen, daß in den Dingen, die ihrem Wesen nach und per se[1]) Ursachen sind, keine unendliche Kette statthaben kann. Dieses Verhältnis findet in der zweiten Kategorie der Ursachen statt. Bei der Darlegung dieser Verhältnisse setzen wir zugleich das in den Naturwissenschaften (I. Teil, I) Gesagte voraus. Die erste Kategorie der Ursachen enthält solche, die ihrem Wesen nach Ursache sind d. h. Materialursachen, und die sich nicht konvertieren lassen mit ihren Wirkungen (d. h. die sich so verhalten, daß nicht wiederum aus der Wirkung die Ursache entstehen kann, wie aus der Luft wiederum das Wasser wird), so daß dann also das zweite Ursache für das erste werden könnte. Das zweite besteht vielmehr nur in der Vollendung (ist also letztes Extrem des Werdeprozesses), und das erste befindet sich nur in der Bewegung zur Vollendung. Trifft dieses zu, dann kann die Bewegung, die zur Vollendung führt, nach Eintritt der Vollendung nicht noch weiter bestehen, wie es umgekehrt möglich ist, daß die Vollendung eintritt nach dem Abschlusse der Bewegung, die zur Vollendung führt. In diesem Sinne entsteht ein Mann aus einem Jünglinge, nicht aber ein Jüngling aus einem Manne.

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. theol. I 46, 2 ad 7.

Zweites Kapitel.

Die Schwierigkeiten, die mit der genannten Lehre verbunden sind, und ihre Lösung.

In diesem Beweise haben wir uns entschlossen, dasjenige zu betrachten,[1]) was Aristoteles in seiner Metaphysik erwähnt hat, in der Abhandlung, die mit klein Alpha bezeichnet wird (S. 993 a 30 bis 995 a 20).[2]) Betreffs dieser Auseinandersetzungen bestehen verschiedene Zweifel, die wir hier darlegen müssen. Sodann wollen wir uns ausschließlich mit ihrer Lösung beschäftigen. Man wendet gegen die Ausführungen des Aristoteles ein, daß er die Arten, wie ein Ding aus einem anderen entsteht, nicht vollständig aufgezählt habe. Denn er erwähnt nur zwei Arten dieses Vorganges. Der eine ist das Entstehen eines Dinges aus einem anderen, das ihm konträr gegenübersteht, kurz das Entstehen, das sich nach Art der Veränderung vollzieht. Die zweite Art ist das Entstehen eines Dinges, das eine Vollendung erwirbt, indem ein anderes sich zu ihm hinbewegt, und das sich im Werdeprozesse befindet. Die Arten des Entstehens sind damit nicht vollständig aufgezählt; denn alles, was aus einem Dinge entsteht, wird zunächst in zwei verschiedenen Weisen betrachtet. Entweder besteht das erste Ding, aus dem das zweite wird, in sich als vollständiges Wesen und verliert keinen Bestandteil seines Seins, noch geht es auch selbst zu Grunde — es verliert nur seine Disposition für das zweite und das, was von dieser Disposition notwendig abhängt — oder das erste kann aus sich das zweite nur dadurch entstehen lassen, daß etwas von der Substanz des ersten ausscheidet. Die erste Gruppe verhält sich nun entweder so, daß das erste Ding, aus dem das

---

[1]) Wörtlich: „ihm gegenüber zu treten".

[2]) Als Beispiel des Werdens führt Aristoteles an (994 a 3): „Das Fleisch entsteht aus Erde, die Erde aus Luft, die Luft aus Feuer. Diese Kette kann nicht ins Unendliche weitergehen." Er erwähnt also nur das Element des Werdens des Dinges, nicht das seines „Bestandes", d. h. nicht das der Zusammensetzung. Man könnte deshalb einwenden: der Gottesbeweis des Aristoteles ist unvollständig. Er zeigt nicht, daß in jeder Kategorie der Ursachen (Avicenna stellte VI, 1 fünf auf) das ire in infinitum unmöglich sei. Daher widmet Avicenna diesem Probleme zu Anfang seiner Lehre über Gott eine so ausgedehnte Erörterung.

zweite entsteht, nur disponiert ist für das zweite. Aus diesem Zustande der Disposition geht es in den Zustand des Aktuellseins in einem Augenblicke und auf einmal über, ohne daß eine langsame Entwicklung stattfindet. Oder das erste ist nur in der Disposition zum zweiten, und dann geht es zur Aktualität über durch eine kontinuierliche Bewegung, die sich bewegt zwischen der reinen Disposition und zwischen der reinen Vollendung. In der ersten Art des Werdens tritt das Werdende in eine solche Beziehung, daß es aus einem einzigen Zustande entsteht. So sagen wir: der Mensch wird aus einem Unwissenden betreffs dieses Gegenstandes zu einem Wissenden. Das in der zweiten Art des Werdens entstehende Ding wird dadurch bezeichnet, daß es manchmal aus einem gewissen Zustande[1]) durch einen Werdeprozeß entsteht. So sagen wir: daß ein Mann entsteht aus einem Jünglinge. Manchmal entsteht es aus einem Zustande, der nur die Disposition allein besitzt (also eine dispositio remota bedeutet). So sagen wir, aus dem Samen entsteht der Mann. Der Ausdruck Jüngling bezeichnet die Disposition, die darauf hingeordnet ist, daß sie ein Mann wird. Dieses Werden findet statt in einer Aufeinanderfolge von Phasen. Der Ausdruck Same bezeichnet dasjenige, was disponiert ist, ein Mensch zu werden, ohne daß dabei die Bedingung ausgedrückt ist, daß dieses Werden in einer Aufeinanderfolge von Phasen vor sich geht.[2])

Aristoteles ließ nun in der Aufzählung der Arten des Werdens dasjenige aus dem Spiele, was das Werden einer Vollendung bedeutet. Das Werden wird also von ihm nicht in Beziehung gesetzt zu der Bewegung, die sich auf die Vollendung hinbewegt; denn nicht jeder Vorgang, der in einem Übergange von der reinen Disposition zur Aktualität besteht, ist eine Vervollkommnung. Manchmal hält z. B. die denkende Seele einen unrichtigen Gedanken für wahr und wird durch diesen als denkende aktualisiert von dem Zustande der Potenzialität, ohne daß sie darin eine Vervollkommnung erreicht. Ebensowenig geht dieser Vorgang nach Art einer Veränderung der Substanz vor sich. Ferner: aus den Elementen entstehen die vergänglichen

---

[1]) Dieser bezeichnet eine Substanz, die sich nur inbezug auf ihren Modus zu verändern hat, um das andere zu werden.

[2]) Die menschliche Seele wird in instanti von den himmlischen Mächten in den Embryo eingegossen.

Dinge. Sie verwandeln sich in dem Vorgange der Mischung, ohne daß sie in ihren Wesensformen, die ihnen wesenhaft sind, zu Grunde gehen, wie du früher gesehen hast (Naturwissenschaften III. Teil). Die Mischung besteht also in den Wesensformen der Elemente nicht dadurch, daß das Kontrarium der Mischung aufhörte zu existieren. Es wird nur die Privation des Dinges vernichtet. Auch diese Art des Werdens ist verschieden von derjenigen Art, die dargestellt wurde in dem Beispiele von der Luft, die aus dem Wasser entsteht; denn die Elemente werden nicht in ihrer Spezies in dem Vorgange der Mischung vernichtet. Sie verändern sich nur (und nehmen andere Qualitäten an). Diese Art des Werdens gehört ebensowenig zu derjenigen Kategorie, die durch das Beispiel des Mannes dargestellt wird, der aus dem Jünglinge entsteht; denn die beiden Extreme in diesem Vorgange können nicht konvertiert werden; noch auch entsteht der Knabe dadurch, daß der Mann zu Grunde geht. In dem angeführten Beispiele (dem Entstehen der Körper aus Elementen) ist jedoch eine Konvertierung der beiden Extreme möglich. Wenn die Mischung vernichtet wird, entsteht also aus der Mischung ein selbständiges Ding, das Bestandteil der Mischung war.

Ferner, Aristoteles sprach nicht etwa nur über das reale Substrat als solches, sondern über das, was ausgedrückt wird durch den Vorgang des Werdens aus einem Dinge. Dieses letztere kann, wie bekannt, nicht ausgesagt werden von jeder Art, in der ein Ding entsteht und in der es sich auf sein Substrat bezieht; denn die Dispositionen, aus denen das Ding entsteht, indem es sich vervollkommnet, haben keine besondere Bezeichnung, insofern sie erste Dispositionen sind, die sich in ihrem Zustande verändern, vordem sie zur Aktualität gelangen. Daher sagt man nicht, daß das Ding aus diesem entstehe; denn man sagt nicht, aus dem Menschen entsteht ein Mann, sondern aus dem Jünglinge. Mit Jüngling bezeichnet man ein Ding, insofern es im Sein unvollkommen ist; denn es wird nur durch Veränderungen vollendet, die in einer Reihe von Phasen vollzogen werden. Dieser Ausdruck verhält sich so, daß er obigen Gedanken (ratio, Wesenheit) wachruft. Der Gegenstand verliert jedoch den bezeichneten Inhalt (die Disposition), wenn er zur Aktualität gelangt. Diese Disposition verhält sich wie folgt. Wenn wir uns nicht denken, daß sie ein reales Ding im Werde-

gange verliert — dieses Reale kam ihr zu auf Grund des Namens — dann sagen wir nicht, aus ihr entstehe ein Ding (das Unvollkommene der Disposition muß verschwinden).

Daraus ergibt sich, daß dasjenige, in dem keine (notwendige) Beziehung des Werdenden zu seinem Substrate (in der Art einer Disposition) ausgedrückt ist, nicht zu dieser Gruppe von Ursachen gehört. Daraus ergibt sich ferner, daß es sich um die Beziehung zum Substrate handelt, die per accidens besteht, nicht um diejenige, die per se vorhanden ist; denn der Knabe als solcher kann nicht zum Manne werden, so daß er also zu gleicher Zeit Knabe und Mann wäre; sondern das begriffliche Wesen (ratio), das in dem Namen „Knabe“ ausgedrückt wird (die Disposition), geht zu Grunde, so daß der Knabe zu einem Manne wird. Das Werden, das sich vollzieht, indem aus dem Knaben letzthin ein Mann wird, bezeichnet schließlich nichts anderes als ein Später. In dieser Weise spricht Aristoteles nur von den Substraten, die sich per accidens zu der aufgenommenen Form verhalten. Ferner ist es notwendig, daß in dem Werdegange, in dem das Wasser zur Luft wird, das Wasser entweder in irgendwelcher Weise ein Element für die Luft ist oder nicht. Wenn es nun kein Element ist, so ist es überflüssig, dasselbe zu erwähnen (denn es handelt sich in der Darlegung nur um ein Werden aus Elementen). Ist es aber ein Element, so gilt folgendes. Wenn die Luft durch (wörtlich: in) die Qualität der Wirkursache sich verändert zu der Form des Wassers, dann bildet sie ein Element für letzteres. Für diesen Vorgang ist es nicht erforderlich, daß sie sich zu keiner anderen Qualität verändere, so daß sie Element für ein anderes Ding wird. So kann sie sich z. B. in ihrer Feuchtigkeit verändern.[1]) Sie wird dann Element für das Feuer, ohne daß sie wiederum zu Wasser (kalt und feucht) werde. Ebenso verhält sich sodann das Feuer in Beziehung zu einer anderen Qualität, die nicht derjenigen gegenübersteht, die in ihm (dem Heißen und Trockenen) vorhanden ist, und in die sich die Luft verwandelt hatte.

Daher gehen die Materialursachen ohne Ende weiter, ohne daß sie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Es ist

---

[1]) Verliert das heiße Element seine Feuchtigkeit, dann wird es heiß und trocken, d. h. es wird Feuer.

also aus der Darlegung des Aristoteles nicht klar, daß die werdenden Dinge wiederum zu ihrem Ausgangspunkte notwendigerweise zurückkehren. Es ist vielmehr klar, daß (nur) die Möglichkeit dieses Zurückkehrens besteht, und durch diese ist zugleich die Möglichkeit der endlichen Zahl der Entwickelungsphasen bedingt. Dies jedoch ist nicht dasjenige, was er beweisen will. Seine Thesis erstreckt sich vielmehr nur darauf, zu beweisen, daß die Ursachen notwendig eine endliche Reihe bilden müssen.

Widerlegung der angeführten Schwierigkeiten.

Wir wollen nun zur Widerlegung dieser Schwierigkeiten übergehen und daher behaupten wir: die Darlegung des Aristoteles erstreckt sich — so ist es die am nächsten liegende Auffassung — nur auf die ersten Prinzipien der Substanz als solcher, nicht insofern sie Substrat für eine Substanz ist, solange sie nicht in ihrer Substanzialität ein selbständiges Bestehen hat. Ebensowenig erstreckt sie sich auf das das Substrat vervollkommnende Prinzip. Daher erstreckt sich seine Abhandlung auf das Werden der Substanz aus ihrem Elemente oder aus einem für sie bestimmten Substrate, sei es nun, daß dieses Werden vor sich geht nach der Art, wie irgend eine Art der Substanz absolut entsteht, oder nach der Art, wie die Vollendung irgend einer Art der Substanz wirklich wird. Ferner ist es der Darlegung des Aristoteles näher liegend, daß sie nur über das natürliche Werden, nicht über das Entstehen von Kunstwerken spricht. Wenn es sich aber nun so verhält, dann ist das Element wesentlicher Teil für die Existenz des werdenden Dinges, und ebenso für dasjenige, was aus einem Elemente (durch Zusammensetzung) entsteht. Unter „wesentlich" verstehe ich nicht, daß das Ding notwendig entsteht, indem das Zusammengesetzte aus ihm und zugleich aus einem anderen notwendig zustande kommt.[1] Denn dieses „Notwendige" und „Wesenhafte" befindet sich auch in den Arten des Werdens der Elemente, die nicht (per se) auf Grund ihres Wesens erfolgen, (sondern per accidens). So verhält sich das Element in dem weißen Körper. Unter „wesenhaft" verstehe ich vielmehr, daß

[1] In diesem Sinne ist mit den Teilen zugleich das Ganze notwendig gegeben.

der Umstand, daß sich ein Element wie ein Teil verhält, für dieses Element ein wesentlich notwendiger Zustand ist. Infolgedessen wird das Element nicht zur aktuellen Existenz gebracht, es sei denn, daß es als Teil dieses bestimmten Dinges existiert, oder des Dinges, dessen natürliche Vollkommenheit darin besteht, daß es Teil der Substanz, oder sonst überhaupt kein Teil eines realen Dinges sei.[1]) Beide, dieser Teil (erster oder zweiter Ordnung) und das „Wesenhafte“ (per se), verhalten sich gleich. Jedoch kann das Element selbständig bestehen ohne jenes entstandene Ding. Es haftet ihm sodann in zweiter Linie als Akzidens an, daß es Teil eines zusammengesetzten Dinges wird, das aus ihm, diesem Elemente, und aus einem Akzidens zusammengesetzt wird. Jenes entstandene Ding verleiht dem Elemente nicht seinen Bestand, noch vollendet es dasselbe in dem, was dem Elemente seinen Bestand verleiht. Der Umstand, daß es Teil eines anderen Dinges ist, ist ihm daher wesenhaft in Beziehung auf das Zusammengesetzte; er ist ihm aber nicht wesenhaft in Beziehung auf sich selbst. Es ist vielmehr notwendig, daß das Element immer Teil des zusammengesetzten Dinges ist (wörtlich: daß es nicht frei wird von dem Zustande, Teil zu sein). Wenn es sich aber so verhält, dann muß das eine von beiden Dingen für das Substrat eintreten. Es muß entweder durch dieses Ding seinen Bestand erhalten, oder durch ein anderes, das seine Stelle vertritt. Im letzteren Falle ergibt sich, daß in dem entstehenden Dinge, bevor noch die entstehende Wesensform in ihm wirklich wurde, ein anderes Ding vorhanden war, das die Stelle dieser Wesensform vertrat, um dem Dinge seinen Bestand zu verleihen. Die Wesensform kann sich jedoch nicht mit diesem zugleich vereinigen. Daher entsteht also die Substanz aus einem Elemente und aus diesem anderen Dinge. Wenn nun dieses zweite wirklich wird, dann geht zugleich jene zusammengesetzte Substanz zu Grunde.

Dieses ist eine der beiden Arten. Es kann sodann noch der Fall eintreten, daß das Element nicht etwa durch dieses Ding, das wirklich wurde, besteht, sondern daß es durch eine Wesensform, die noch nicht vollendet ist, wird, und durch das, was ihr von Natur zukommt (die Materie ohne Form). Die Form ist jedoch nur dadurch wirklich geworden, daß sie der Materie den Bestand

---

[1]) Im letzten Falle ist es pars partis.

verlieh. Dasjenige also, was für diese Wesensform naturnotwendig Endzweck ist, ist dadurch nicht wirklich geworden. Die Substanz bestand also bereits aktuell, jedoch wurde sie nicht durch Naturnotwendigkeit[1]) vollkommen. Wenn aber diese Vollkommenheit für die Substanz eine naturgemäße Vollkommenheit ist, und wenn zugleich die natürliche Potenz Prinzip der Bewegung ist, die zu dieser Vollkommenheit, die naturgemäß ist, hinführt, so ergibt sich denknotwendig, daß dieses Ding in seiner Vollkommenheit, die ihm naturgemäß zukommt, keine Zeit hindurch existiert, ohne daß ihm ein Hindernis entgegentritt. Dieses ist etwas, das durch seine Naturanlage sich nicht zu dieser Vollkommenheit hin bewegt (und dadurch die Bewegung des ersten hindert). Daraus ergibt sich denknotwendig in dieser Kategorie des Werdens, daß das disponierte Ding sich zur Vollkommenheit (durch Überwindung von Hindernissen) hinbewegt.

Daraus ist also klar, daß alle Arten des Werdens einer Substanz, die in diese Untersuchung gehören, zu der einen von den beiden Kategorien notwendigerweise zu rechnen sind. Daher verhalten sich alle Arten des Werdens eines Dinges aus einem anderen so, daß jenes aufnehmende Prinzip in beiden Termini des Werdens ein wesentlicher Teil ist, wenn man es sowohl in sich selbst als auch in Beziehung zum Zusammengesetzten betrachtet.

Man kann demnach nicht die Schwierigkeit machen, die Naturkraft könne sich eventuell aus dem Grunde nicht zu ihrer Vollkommenheit hinbewegen, weil ihr eine äußere Hilfe (ratio) fehlt, oder weil ihr ein hinderndes Moment entgegensteht. Beispiel für das erste ist der Mangel des Sonnenlichtes für die Keime und die Samen. Beispiel für das zweite sind die Krankheiten, die den Körper hinschwinden lassen. Die Antwort auf diese Dinge besteht darin, daß im angenommenen Falle das Ding also nicht in vollkommener Weise disponiert ist, so daß es keiner Veränderung mehr bedürfte, damit es die Vollendung der natürlichen Tätigkeit in sich aufnehme. In der ersten Kategorie ist dafür das Beispiel, daß das werdende Ding erfordert, daß es sich zuerst verändere von dem Zustande der Disposition z. B. des Knaben (im Verhältnis zum Manne). Beispiel für das zweite ist, daß es sich trenne von der ungesunden

---

[1]) Sie muß vollendet werden durch eine äußere Einwirkung.

Mischung des Körpers.[1]) Die Darlegung des Aristoteles erstreckt sich nicht auf dasjenige, was sich notwendigerweise aktuell bewegt, sondern nur auf dasjenige, was sich bewegt, wenn kein seine Natur Hinderndes entgegensteht, und wenn zugleich die natürlichen Ursachen, die die Bewegung durch ihre Naturanlage unterstützen, vorhanden sind. Dann bewegt sich das Ding seiner Vollendung entgegen und bewegt sich in einer Reihe von aufeinanderfolgenden Phasen.

So ist es also klar, daß die übrigen Arten des Werdens in dieser Untersuchung nicht von Aristoteles beabsichtigt werden. Er will nur die erwähnte Art nennen. Zudem ist diese Betrachtungsweise und Thesis für die übrigen Arten der Ursachen unrichtig; denn in einem Werden, das nicht die Substanz betrifft, ist folgendes möglich. Wenn wir ein reales Substrat als primäres zu Grunde legen, so kann es immerfort neue Dispositionen in sich aufnehmen für die Aufnahme von akzidentellen Verhältnissen, ohne daß diese Aufeinanderfolge zu einem Ende gelangen müßte. So verhält sich das Holz. Denn so oft du ihm eine gewisse Gestalt verliehen hast, ist es durch dieselbe für die Aufnahme irgend eines Momentes disponiert. Ist nun die Disposition aktualisiert worden, so ist es zugleich disponiert für etwas anderes. Ebenso verhält sich die Seele zu dem Erkennen der Begriffe. Die natürlichen Veränderungen können ohne Schwierigkeit in dieser Weise (in einer unendlichen Kette von Veränderungen) vor sich gehen.

Was nun die erwähnte Schwierigkeit betreffs des Entstehens der Dinge aus den (zusammensetzenden) Elementen angeht, und daß diese Art des Werdens nicht zu einer der beiden (von Aristoteles aufgezählten) Kategorien gehört, so läßt sich diese Schwierigkeit lösen. Die Lösung derselben ist klar aus dem, was bereits dargelegt wurde, nämlich, daß die Substanz, wenn sie in sich allein bestehend aufgefaßt wird, nicht für die Aufnahme der Wesensform disponiert ist z. B. für die Wesensform des Tieres und der Pflanzen. Die Disposition für die Aufnahme dieser Wesensform kommt dem Elemente vielmehr nur zu durch die Qualität, die in ihm vermöge der Mischung eintritt. Die Mischung aber bringt in ihm notwendigerweise die Umwandlung dessen hervor, was in einem Naturdinge (als agens) für diese

---

[1]) Der Abschnitt von „besteht darin, daß" befindet sich nur in Cod. a.

Mischung bestimmt ist, selbst dann, wenn dieses nicht (dem entstehenden Dinge) den Bestand verleiht. Es verhält sich dann zu der Wesensform der Mischung, wie die Kategorie des Entstehens derjenigen Dinge, die durch Veränderung entstehen. Entsteht nun in den Dingen die Mischung, dann tritt auch die Aufnahmefähigkeit für die Wesensform des Tieres in ihr auf als Vollendung für diese Mischung. Durch Vermittlung derselben bewegt sich die Naturanlage der Vollendung entgegen. Diese verhält sich dann zur Wesensform des Tieres ebenso, wie der Knabe sich verhält zum Manne.[1]) Daher wird die Wesensform des Tieres nicht vernichtet, damit die reine Mischung als solche (die der leblosen Elemente) entstehe, ebensowenig wie aus dem Manne ein Knabe entsteht. Die Mischung wird vielmehr vernichtet, so daß aus ihr der positive Bestand der einfachen Wesensform entsteht, wie das Wasser sich in Luft verwandelt. Das animal ist nicht Element für die (Zusammensetzung der) Substanz der anderen Elemente. Das Tier verändert sich vielmehr (durch Verlust der Wesensform) in diese, insofern dieselben einfache Substanzen (und Elemente der Zusammensetzung) sind. Die Mischung (der zusammengesetzten Körper) und die einfachen Substanzen wechseln sich also im Werden ab in demselben Substrate. Die Einfachheit gibt den Substanzen der Elemente nicht ihren Bestand. Die Natur eines jeden einzelnen der einfachen Elemente wird jedoch vervollkommnet, insofern es einfaches Element ist. Daher ist das Feuer ein reines Feuer in der Qualität, die in dem Feuer vorhanden ist und seiner Wesensform notwendig anhaftet. Ebenso verhält sich das Wasser und jedes einzelne der Elemente. Das Entstehen des Tieres ist daher abhängig von zwei Arten des Werdens. Für jede einzelne Art besteht ein besonderes Gesetz, das ihr, weil jedes Werden eine endliche Kette von Phasen bildet, notwendig anhaftet. Es ist zugleich auch diese Art des Werdens ein Teil der beiden von Aristoteles erwähnten Arten.

Was nun die Schwierigkeit angeht, die dadurch entsteht, daß Aristoteles nur diejenigen Elemente in Rücksicht zog, die die Gewohnheit der Schulen als solche bezeichnete, aus denen ein Ding entsteht, ohne daß er andere erwähnte, die die Ge-

---

[1]) Die unbelebte Natur ist auf eine weitere Vollendung hingeordnet, die Form des Lebewesens.

wohnheit der Schulen außer acht ließ, so läßt sich diese Schwierigkeit in folgender Weise lösen. Die Gesetzmäßigkeit der Dinge wird durch die Terminologie nicht verändert. Wir müssen vielmehr die Aufmerksamkeit auf den Begriff (des Terminus) richten. Daher wollen wir dieses ausführen, um die Verhältnisse allmählig aufzuhellen. Demgemäß lehren wir, daß das Element oder das reale Substrat, aus dem das Ding entsteht, dem Dinge manchmal der Zeit nach vorausgeht. Dann aber besitzt es, insofern als es ihm vorausgeht, eine gewisse Eigentümlichkeit, die nicht in ihm bestehen bleibt, wenn das Ding wirklich wird. Diese Eigentümlichkeit ist die Disposition und zwar die intensive Disposition. Die Substanz entsteht aus diesem Elemente auf Grund seiner Disposition für die Aufnahme seiner Wesensform. Hört nun diese Disposition dadurch, daß sie zur Aktualität übergeht, auf, dann gelangt die Substanz zu ihrer Existenz. Es ist nun aber unmöglich, zu sagen, sie sei aus der Disposition zusammengesetzt. Besteht daher keine Bezeichnung für das Ding, insofern es disponiert ist, sondern bezeichnet man dasselbe nur mit dem Worte, das sein Wesen und es selbst wiedergibt — dieses Wort kommt dem Dinge auch dann zu, wenn es sich so verhält, daß jene Substanz nicht aus ihm entstehen kann — dann ist dieses nicht die bestimmte Bezeichnung, der eigentliche Terminus, von dessen Begriffe das Werden abhängt. Wenn also das Ding, insofern es in der Disposition für ein anderes ist, keinen besonderen Terminus besitzt, dann kann es nicht in präziser Weise bezeichnet werden, selbst wenn der (durch das nichtpräzise Wort ausgedrückte) Gedanke (ratio) in der Wirklichkeit existiert. Ist nun der Begriff, der dem bezeichneten Gegenstande anhaftet, in einem durch den undeutlichen Ausdruck nicht bezeichneten Dinge vorhanden,[1]) so gilt das Gesetz für das erste auch als Gesetz für das andere, selbst wenn das Nichtvorhandensein der Bezeichnung (für das andere) dem entgegensteht, daß dem Ausdrucke nach die Gesetze beider übereinstimmen.

Wenn wir die Art der Prädikation in Rücksicht ziehen, die jenem Terminus zukommt, wenn er Subjekt ist, so können

[1]) Die bezeichnete Sache hat also einen weiteren Umfang als der uneigentliche Terminus. Der Gedanke des Aristoteles umfaßt also alle Arten des Werdens, wenn auch der Wortlaut nur einige bezeichnet — eine wohlwollende Exegese!

wir sagen: jedes Ding entsteht aus dem Elemente, das ihm zukommt. Ferner können wir sagen: die wissende Seele entsteht aus einer unwissenden, d. h. aus einer, die für die Aufnahme des Wissens disponiert ist. Man müßte denn den Ausdruck „Werden" nicht anwenden dürfen auf ein anderes Werden, als das der Substanz. Dann könnte man nicht betreffs der mit Wissen ausgestatteten Seele sagen, sie sei „geworden" aus einer Seele, die für das Wissen nur disponiert war. Betreffs des Werdens der Substanzen ist jedoch dieser Ausdruck möglich. Unsere Diskussion erstreckt sich aber nur auf letztere, indem dieses Gesetz des Werdens sowohl in den Substanzen selbst, als auch in den Substanzen in Verbindung mit ihren Zuständen, nicht verschieden ist.

Was nun die Schwierigkeit angeht, daß diese Art des Werdens aus einem Dinge nur ein Werden nach einem Dinge bedeutet, so ist dieselbe nicht zutreffend. Wenn man den Begriff „nach" in irgendwelcher Bedeutung versteht, dann ergibt sich nicht das Werden, über das wir verhandeln. Denn in jedem Werden, das von einem Terminus ausgeht, ist es unumgänglich notwendig, daß ein Ding entsteht nach dem Dinge, aus dem es entsteht. Dasjenige, was Aristoteles als unrichtig abweist und was er nicht annimmt, ist dieses, daß in dem Vorgange kein anderer Begriff, als der des Später vorhanden sei, wie es auch die Beispiele darlegen, die wir anführten und erklärten. Wird nun ein Ding aus einem anderen in dem Sinne, daß es nach dem anderen entsteht, und in dem Sinne, daß dem entstehenden Dinge aus der Substanz des ersten etwas verbleibt, das bereits ursprünglich existierte und das zugleich Teil der Substanz des zweiten ist, dann ist dieses „Werden" aus einem Dinge nicht zu verstehen in der Bedeutung des Später allein, und über dieses Werden verhandeln wir hier.

Was nun die Schwierigkeit angeht, daß Aristoteles über das Element spricht, das per accidens dem Dinge zukommt, ohne von dem zu sprechen, das per se dem werdenden Dinge eigen ist, so ist der Irrtum dieses Einwandes dadurch aufgetreten, daß das Element für das Werden des Dinges nicht zu gleicher Zeit individuell dasselbe ist, wie das Element für den Bestand des Dinges (wenigstens) in der logischen Betrachtung, selbst wenn auch dieses Element seinem Wesen nach dasselbe ist; denn dasjenige, was per se Element ist für das Werden des Dinges, ist

ein Wesen, das verbunden ist mit Potenzialität. Das Element aber, das seinem Wesen nach Element ist für das Bestehen des Dinges, ist ein Wesen, das verbunden ist mit Aktualität. Beide verhalten sich so, als ob jedes einzelne per accidens Element wäre für das, wofür es nicht per se Element ist.[1] Die Diskussion erstreckt sich nun aber auf dasjenige Element, das auf das Werden des Dinges gerichtet ist; sie handelt nicht von dem anderen, das dem Dinge das Bestehen verleiht (wie die Form). Aristoteles wählte also das Element, das ein solches des Werdens ist, als ein per accidens erstes Prinzip für das Bestehen; denn der Knabe ist kein Bestandteil für das Bestehen des Mannes. Ebensowenig leitet sich aus ihm (wie aus dem zusammensetzenden Teile) das Bestehen des Mannes ab. Es ist vielmehr Element für das Werden des Mannes und aus ihm, wie aus einem Elemente wird der Mann (wie Luft aus Wasser).

Wenn man die Schwierigkeit erhebt, Aristoteles spreche nur über die Prinzipien der Substanz im allgemeinen; weshalb handele er dann nicht von demjenigen Elemente, das der Substanz zu ihrem Bestehen notwendig ist, wie der Ort des Himmels, und weshalb beschränkte er sich auf das Element, das der Substanz zukommt in ihrem Werden? Darauf ist zu antworten: Aristoteles tat dies, weil das Element des Bestehens des Dinges einen Teil des Dinges bildet, und dieser besteht gleichzeitig mit dem Dinge aktuell. Daß die real und aktuell existierenden Dinge eine endliche Kette bilden in einem real und aktuell existierenden, endlichen Dinge, ist nicht zweifelhaft.[2] Denn derjenige, der dazu gelangt ist, die Metaphysik kennen zu lernen und der dasjenige betrachtet, was bereits dargelegt wurde, stellt sich nur noch das eine Problem: ob die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Ursachen, möglich sei betreffs der Elemente, die der Potenz nach existieren, indem eines auf das andere in unendlicher Kette folgen würde[3] und

---

[1]) Das Element für das Werden ist per accidens Element für das Bestehen, und das Element für das Bestehen ist per accidens Element für das Werden.

[2]) An diesem Beispiele will Aristoteles die Endlichkeit der Ursachen beweisen.

[3]) Vgl. Arist., Metaph. 994 a 1: *ἀλλὰ μὴν ὅτι γ᾽ ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων, οὔτ᾽ εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ᾽ εἶδος, δῆλον. οὔτε γὰρ᾽ ὡς ἐξ ὕλης τὸδ᾽ ἐκ τοῦδε δυνατὸν ἰέναι εἰς ἄπειρον, οἷον σάρκα*

indem sie sich nach ihrer größeren oder geringeren Entfernung (von einem bestimmten Prinzipe gemessen) unterschieden.

Was nun die andere Schwierigkeit angeht, die von dem Wasser und der Luft handelt, so wird sie ohne Bedenken gelöst für jeden, der über das nachdenkt, was wir betreffs der Elemente gesagt haben, als wir über das Entstehen und Vergehen sprachen (Naturwissenschaften III. Teil); denn die jetzige Diskussion erstreckt sich auf das Werden des Dinges aus einem anderen, das per se erfolgt. Jede Veränderung, die von einem Dinge per se ausgeht, bewegt sich in einer und derselben Kontrarietät und bewegt sich ausschließlich in ihr. Dasjenige, aus dem wie aus einem Elemente das Ding per se entsteht, bildet notwendigerweise die Grenze, zu der die Vernichtung (und Auflösung) des Dinges gelangt. In den anderen Arten der Veränderung verhält es sich geradeso, und daher ist die Summe aller Veränderungen von Dingen in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Jede Gruppe der sich verändernden Dinge ist umgrenzt von zwei Extremen, die sich so verhalten, daß man durch Vermittlung des einen wiederum zu dem anderen zurückkehrt.

Dadurch sind alle erwähnten Schwierigkeiten gelöst.

Drittes Kapitel.

Der Beweis für die Endlichkeit der Zweckursachen und formalen Ursachen. Der Beweis für die Existenz des absolut ersten Prinzipes. Die erste Ursache wird absolut und in gewisser Beziehung aufgefaßt. Der Beweis für die Thesis: was absolut erste Ursache ist, ist auch Ursache für alle übrigen Ursachen.

Was nun die Endlichkeit der Zweckursachen angeht, so ist diese dir einleuchtend geworden an dem Orte, an dem wir die Existenz der Zweckursachen nachgewiesen haben.[1]) Wir

μὲν ἐκ γῆς, γῆν δ' ἐξ ἀέρος, ἀέρα δ' ἐκ πυρός, καὶ τοῦτο μὴ ἵστασθαι. οὔτε ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οἷον τὸν μὲν ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ ἀέρος κινηθῆναι, τοῦτον δ' ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸν δὲ ἥλιον ὑπὸ τοῦ νείκους, καὶ τούτου μηδὲν εἶναι πέρας. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ οὗ ἕνεκα εἰς ἄπειρον οἷόν τε ἰέναι, βάδισιν μὲν ὑγιείας ἕνεκεν, ταύτην δ' εὐδαιμονίας, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἄλλου καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο ἄλλου ἕνεκεν εἶναι. καὶ ἐπὶ τῶν τί ἦν εἶναι δ' ὡσαύτως.

[1]) Abh. VI 1, 4 und 5.

haben dort auch die Schwierigkeiten betreffs ihrer erledigt. Weist man die Existenz der Zweckursachen nach, dann ist damit auch zugleich ihre Endlichkeit nachgewiesen. Der Grund dafür ist der, daß diejenige Ursache, die die Vollendung des Dinges bedeutet (das Ziel), so beschaffen ist, daß alle übrigen Ursachen ihretwegen vorhanden sind. Sie aber selbst ist nicht auf ein anderes Ding wie auf einen Zweck gerichtet. Gäbe es hinter dieser Ursache der Vollendung des Dinges eine neue Ursache der Vollendung (ein weiteres „letztes" Ziel), dann wäre die erste Ursache wegen der zweiten vorhanden. Daher also wäre die erste Ursache keine solche, die die Vollendung des Dinges herbeiführte. Als so beschaffen (d. h. als letzte Zweckursache) wurde sie jedoch vorausgesetzt. Wenn dieses sich so verhält, dann entfernt derjenige, der die Möglichkeit zugibt, daß die causae perfectionis (die Zweckursachen) sich in einer unendlichen Kette aufeinander folgen können, dieselben vollständig (hebt sie auf) und vernichtet die Natur des Guten, die dargestellt wird durch die causa perfectionis; denn das Gute ist dasjenige, das seiner selbst wegen erstrebt wird. Die übrigen Dinge aber werden dieses Guten wegen erstrebt.[1]) Wenn also das Gute eines anderen wegen erstrebt würde, dann wäre es ein Nützliches, kein Gutes im eigentlichen Sinne des Wortes.

Aus der Behauptung, die Ursachen der Vollkommenheit des Dinges bilden eine unendliche Kette, ist es einleuchtend, daß die causae perfectionis aufgehoben (negiert) werden. Denn wer zugesteht, daß hinter jeder Vollendung[2]) eine neue Vollendung möglich sei, der hebt damit die Tätigkeit des Verstandes auf. Es ist nämlich in sich selbst klar, daß der verständig Handelnde nur deshalb das vollzieht, was er durch seinen Verstand vollziehen will, weil er einen bestimmten Zweck erstrebt oder ein letztes Ziel.[3]) Bewirkt er dasjenige, was von uns abhängig ist (und das in unserer Macht steht, im Gegensatze zu den Dingen, die durch die Naturgesetze bestimmt werden), und vollzieht er eine Handlung, ohne daß er dabei einen Zweck verfolgt, der vernünftig ist, so sagt man, daß er zwecklos

---

[1]) Wörtlich nach Arist., Eth. 1094 a 3: *τὸ ἀγαθόν* ist identisch mit *τὸ τέλος*.

[2]) „Vollendung" ist identisch mit „letztem Ziele".

[3]) Vgl. Arist., Ph. 197 a 7; Metaph. 1065 a 32; Eth. 1148 a 9.

und aufs Geratewohl handele. Er handelt nicht als verständiger Mensch, sondern als animal (seine Handlung ist eine actio hominis, nicht eine actio humana). Wenn sich dieses nun so verhält, dann sind diejenigen Dinge, die der Verständige als Verständiger bewirkt, durch die Bestimmung der Endziele, die er beabsichtigt, und zwar solcher, die er ihrer selbst wegen beabsichtigt, fest umgrenzt. Wenn also nun die vernünftige Handlung nur dann zustande kommt, wenn sie durch ein Endziel bestimmt und umgrenzt ist, und wenn diese Bestimmung der vernünftigen Handlung nicht zukommt, insofern sie eine vernünftige Handlung ist, sondern insofern sie eine Handlung ist, durch die der Handelnde einen letzten Zweck erstrebt, so muß also die Handlung vernünftig sein, insofern sie einen letzten Zweck erstrebt.[1] Der Umstand nun, daß die Handlung einen letzten Zweck hat, verbietet es, daß jeder Zweck wiederum einen weiter zurückliegenden Zweck verfolge, und daher ist es klar, daß die Schwierigkeit des Objizienten nicht bestehen kann, die besagt, daß jedes Endziel gerichtet sei auf ein weiter zurückliegendes Endziel.

Die naturnotwendigen und animalischen Handlungen sind ebenfalls, wie es an anderen Orten dargelegt wurde,[2] auf Endziele hingerichtet. Was nun die formale Ursache eines Dinges angeht, so wird bald klar, daß sie in ihrer Anzahl begrenzt sein muß durch das, was in der Logik bereits ausgeführt wurde (Logik V. Teil I, 4 und II, 1) und durch das, was wir betreffs der Endlichkeit der realen Teile eines Dinges, die aktuell in einer natürlichen Ordnung existieren, in der Naturwissenschaft dargelegt haben (I. Teil III, 3. 7. 8. 9. 12). Die vollendete Wesensform eines Dinges ist nur eine. Die Vielheit findet sich in dieser Vollendung der Form vor, sowohl in universellem als auch in partikulärem Sinne. Die Universalität und Partikularität erfordert eine naturgemäße Ordnung (von Einheiten). Alles, was aber eine naturgemäße Ordnung hat, ist auch als endlich bekannt. Mit diesen Betrachtungen ist ein hinreichender Beweis und eine hinreichende Sicherheit gegeben, so daß man eine weitere Darlegung entbehren kann.

---

[1]) Es ist Sache des Verstandes, einen letzten Zweck zu erfassen und die media auf diesen hinzuordnen.

[2]) Naturw. VI. Teil, I, 4, II, 1, IV ganz.

Daher beginnen wir und lehren: wenn wir sagen, „das erste Prinzip als Wirkursache“ oder vielmehr „das erste Prinzip im allgemeinen Sinne“, so ist damit schon ausgedrückt, daß es ein einziges sein muß. Wenn wir aber sagen, „eine erste Materialursache“ und „eine erste Formalursache“ und ähnliche Ausdrücke, so ist damit noch nicht ausgedrückt, daß diese Ursache nur eine einzige sein kann. Die Notwendigkeit dieser Konsequenz ist klar in dem notwendig Seienden, weil kein einziger Teil dieser geschöpflichen Ursachen eine erste Ursache, absolut genommen ist; denn der notwendig Seiende ist nur einer und er nimmt die Rangstufe des ersten Prinzipes, der ersten Wirkursache, ein. Daher ist der Eine, der notwendig Seiende, auch das erste Prinzip für jene ersten (naturgemäßen) Prinzipien der Dinge (die ersten Ursachen). Daraus und aus dem, was früher erklärt wurde, ist einleuchtend, daß der notwendig Seiende numerisch einer ist, und es ist klar, daß alles, was sich außerhalb seines Wesens befindet, wenn es (zudem) in sich selbst betrachtet wird, ein nur Mögliches ist inbezug auf seine Existenz. Deshalb ist dieses ein Verursachtes. Es ist klar, daß man in der Kette der verursachten Dinge konsequenterweise zu dem notwendig Seienden (als der ersten Wirkursache) hingelangt. Daher ist also jedes Ding, abgesehen von dem Einen, der seinem Wesen nach einer ist, und abgesehen von dem Seienden, das seinem Wesen nach existierend ist, so beschaffen, daß es die Existenz von einem anderen annimmt. Gott jedoch enthält in seinem Wesen keine Verhüllung.[1])

Dies ist zugleich die Bedeutung des Ausdruckes „ein Ding ist voraussetzungslos und anfangslos geschaffen“. Es nimmt die Existenz in sich auf von einem anderen. Ihm also kommt in seinem Wesen, absolut betrachtet, das Nichtsein zu. Es kommt ihm das Nichtsein zu nicht nur durch seine Wesensform, abgesehen von seiner Materie, oder durch seine Materie, abgesehen von seiner Wesensform; sondern das Nichtsein kommt dem Dinge auf Grund seines ganzen Wesens zu. Wenn sich mit ihm nicht das notwendige Verursachtwerden verbindet, und wenn man urteilt, daß das Ding nach seinem ganzen Inhalte von dem Verursachtwerden (von der Verbindung mit der Ursache) abgeschnitten ist, dann ist sein Nichtsein nach der ganzen Fülle

---

[1]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 8.

seines Wesens notwendig. Das Verursachtwerden kommt deshalb von dem Verleiher des Daseins dem Dinge zu nach der ganzen Fülle seines Wesens. Kein Teil seines Bestandes geht seiner Existenz voraus mit Rücksicht auf diesen Begriff (ratio, des Geschaffenwerdens), weder seine Materie noch seine Wesensform, wenn dieses Ding überhaupt eine Materie und Wesensform besitzt. Daher ist also das Weltall im Verhältnis zur ersten Ursache voraussetzungslos (und ewig) geschaffen. Seine Erschaffung, nachdem sie von dem ersten Seienden ausgeht, ist nicht ein solches Hervorbringen, das das Nichtsein in irgend welchem Sinne über die Substanzen der Dinge herrschen läßt. Es ist vielmehr ein Erschaffen, welches das Nichtsein schlechthin ausschließt von denjenigen Dingen, die ewig bestehen können.[1]) Daher ist dieses Hervorbringen das voraussetzungslose Schaffen im absoluten Sinne und das „Insdaseinrufen“ (wörtlich: das Aufbauen auf ein Fundament) des Dinges schlechthin. Es ist nicht irgend eine bestimmte Art des Hervorbringens. Jedes Ding entsteht zeitlich von diesem Einen her, und dieser Eine bringt das Ding hervor; denn das zeitlich Entstehende ist dasjenige, das neu wird, nachdem es nicht war und dieses Später, wenn es ein eigentliches, zeitliches Später ist, hat vor sich ein Früher. Dieses wird vernichtet gleichzeitig mit dem Entstehen des Dinges. Daher existiert ein Ding, das damit bezeichnet wird, daß es früher sei, als das entstehende Ding, und dieses ist zugleich jetzt nicht mehr (nach dem entstandenen Dinge). Es ist also nicht zutreffend, daß ein Ding entstehe, außer daß vor ihm irgend ein anderes wirklich war. Dieses wird dann durch die Existenz des letzteren vernichtet.

Daher ist also das zeitliche Entstehen, das herkommen soll von einem absoluten Nichtsein, als voraussetzungsloses, ewiges Entstehen, unmöglich[2]) und hat keinen Sinn. Das Später, das im anfangslosen Enstehungsprozesse des Dinges vorhanden ist, ist das Später dem Wesen nach (das logische Später). Die Bestimmung, die einem Dinge von seinem einfachen Wesen her zukommt, ist früher als diejenige, die ihm von einem anderen

---

[1]) d. h. den Geistern und den unveränderlichen Substanzen.

[2]) Die Begriffe des zeitlichen Entstehens und des esse ex nihilo absoluto sind Gegensätze, die sich ausschließen. Ein zeitliches Entstehen ex nihilo ist eine contradictio in adiecto.

eigen ist.[1]) Wenn also dem Dinge von einem anderen Wesen die Existenz und die Notwendigkeit zukommt, dann besitzt es aus sich selbst das Nichtsein und die Möglichkeit. Sein Nichtsein ist dann früher als seine Existenz, und seine Existenz ist später als sein Nichtsein in einem Früher und Später dem Wesen nach.

Alle Dinge mit Ausnahme des ersten Seienden, des Einen und Existierenden entstehen, nachdem sie nicht waren, und dieses Nichtsein entspricht ihrem innersten Wesen.

Viertes Kapitel.

Die ersten Eigenschaften des Urprinzipes, des notwendig Seienden.

Die Existenz eines Dinges, das notwendig seiend ist, wurde dir also bereits nachgewiesen. Zugleich wurde begründet, daß der notwendig Seiende ein Einziger sei. Daher ist also der notwendig Seiende ein Einziger, der in seiner Seinsstufe kein gleichgeartetes Ding neben sich hat, noch ist daher irgend etwas außer Ihm notwendig seiend. Er ist folglich das erste verursachende Prinzip für jedes Ding außer ihm. Er ist das erste Prinzip für die notwendige Existenz jedes anderen Dinges.[2]) Er bringt dasselbe notwendig hervor in ursprünglicher, unvermittelter Weise (die Geister) oder durch Vermittlung anderer Ursachen (der reinen Geister). Wenn also die Dinge außer ihm wirklich sind, dann ist ihre Existenz hergeleitet aus der Existenz des ersten Seienden. Er also ist der Erste.

Mit dem Ausdruck „erster“ bezeichnet man keinen Begriff, der zu dem der notwendigen Existenz Gottes hinzugefügt würde, so daß durch diesen Begriff eine Vielheit im notwendig Seienden einträte; sondern mit diesem Ausdrucke bezeichnen wir die Rücksicht, in der Gott auf ein außer ihm Seiendes in Relation tritt. Wisse, wenn wir sagen, ja sogar darlegen, daß der notwendig Seiende in keiner Weise eine Vielheit in sich

---

[1]) Id quod est per se prius est eo quod est per accidens (und ab alio).

[2]) Die Weltdinge sind notwendig durch ihre Ursache, also in ihrer Beziehung auf Gott.

einschließt und daß sein Wesen ein einziges in absolutem und reinstem Sinne ist und daß er ein wahrer sei, so bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke nicht, daß keine realen Dinge von ihm verneint werden müßten und daß er nicht in Relation träte zu den existierenden Dingen; denn dieses ist unmöglich. Der Grund dafür ist der, daß von jedem real existierenden Dinge gewisse Existenzarten verneint werden müssen, die verschiedenartig sind und viele an Zahl. Jedes existierende Ding tritt zu den übrigen in eine gewisse Relation und Beziehung, besonders aber dasjenige, von dem jedes Ding seine Existenz hernimmt. Mit unserem Ausdrucke „Gott ist der seinem Wesen nach Einzige; in ihm ist keine Vielheit", bezeichnen wir jedoch, daß er sich so in seinem Wesen verhält. Wenn in zweiter Linie auf dieses Wesen Relationen, seien es positive oder negative, in großer Zahl folgen, so sind diese notwendige Akzidenzien seines Wesens, die von diesem verursacht werden und die nach der Existenz des Wesens existieren. Sie verhalten sich aber nicht so, daß sie diesem Wesen den Bestand verleihen, oder Teile von ihm bilden.

Wenn jemand die Schwierigkeit erheben würde: „wenn jene Verhältnisse von dem ersten Seienden verursacht sind, dann müssen diese Relationen selbst wiederum andere Relationen haben. Auf diese Weise gelangt man zu einer endlosen Kette" — dann antworten wir auf diese Schwierigkeit: jener Objizient möge betrachten, was wir bereits über die Relationen in diesem Teile dargelegt haben (Metaphysik III., 10), wo wir zeigen wollten, daß die Relationen eine endliche Kette bilden müßten. In der dortigen Darlegung ist die Lösung seiner Schwierigkeit enthalten. Daher kehren wir zu unserem Probleme zurück und lehren, daß der erste Seiende keine Wesenheit im eigentlichen Sinne des Wortes habe, die verschieden sei von seiner Individualität. Den Begriff der Wesenheit hast du bereits kennen gelernt und ebenso das, wodurch er sich von der Individualität unterscheidet am Anfange unserer Darlegungen dieses Buches.[1])

Daher lehren wir, daß das notwendig Seiende keine Wesenheit haben kann, der die Notwendigkeit der Existenz als Akzidens anhaftet. (Es ist also eine Wesenheit gemeint, die ver-

---

[1]) Vgl. auch Abh. V.

schieden ist von dem Begriff des notwendigen Seins, eine solche, der das notwendige Sein inhäriert). Wir lehren vielmehr, indem wir bei dem ersten Punkte beginnen: der notwendig Seiende wird als notwendig Seiender verstanden und begrifflich gefaßt, ebenso als „einer“. Manchmal wird das Eine gedacht und dann denkt man zugleich, daß es eine Wesenheit besitze, die sich verhält wie z. B. die des Menschen oder eine andere beliebige Substanz. Dieser Mensch (in dem angenommenen Falle als Wesenheit gedacht, der das Notwendigsein inhärieren soll) ist also so beschaffen, daß er zugleich der notwendig Seiende ist, wie man sich in gleicher Weise auch betreffs des Einen denken kann, daß es z. B. Wasser oder Luft oder ein Mensch sei, während es Eines ist.[1]) Diese Verhältnisse betrachtet und erkennt man manchmal in dem, was eine Verschiedenheit der Auffassung zuläßt, z. B. in der Thesis, daß das erste Prinzip der Naturdinge entweder ein einziges oder ein vielfaches sei. Einige Philosophen lehrten, das erste Prinzip sei ein einziges; andere lehrten, es sei vielfach. Diejenigen, die nun lehrten, es sei ein einziges, lehrten zudem teilweise, daß das erste Prinzip nicht das Wesen des Einen selbst sei. Es sei vielmehr ein bestimmtes Ding (eine gewisse Wesenheit, die in ihrer Wesensbestimmung verschieden ist von dem Begriffe der Einheit), und diese sei zugleich (akzidentell) der Eine. So verhält sich das Wasser (Thales), die Luft (Anaximenes) oder das Feuer (Pythagoras und die Stoa) oder andere Dinge. Andere Philosophen lehrten, das erste Prinzip sei der Eine, insofern er Einer ist (Pythagoras), nicht ein reales Ding, dem die Bestimmung des Einen wie ein Akzidens zukomme. Es ist demnach ein Unterschied zwischen einer Wesenheit, der der Begriff des Einen (wie ein Akzidens) oder der Begriff des Existierenden zukommt und zwischen dem Einen und Existierenden, insofern er Einer und ein Existierender ist (also keine von diesen beiden Begriffen verschiedene Wesenheit hat).

Daher lehren wir, daß der notwendig Seiende sich nicht so[2]) verhalten kann, daß eine Ordnung und Aufeinanderfolge (von Begriffen) in ihm entstehe, so daß also in ihm irgend eine gewisse Wesenheit vorhanden sei, und daß diese Wesenheit be-

---

[1]) Avicenna will die essentia unterscheiden von dem esse unum und esse necessarium.

[2]) Wörtlich: „in der Eigenschaft“.

stimmt werde als eine notwendig seiende. Dann hätte also diese Wesenheit in sich eine Natur (ratio), die verschieden wäre von ihrer Wesenheit, und dieses begriffliche Wesen (ratio) (das der Wesenheit beigelegt werde), wäre die notwendige Existenz. Verhält sich nun diese Wesenheit z. B. wie die Wesenheit des Menschen; dann ist der Umstand, daß sie die menschliche Natur hat, verschieden von dem Umstande, daß sie das notwendige Sein besitzt. Dann trifft der eine von zwei Fällen ein. Entweder bedeutet die Redeweise „der notwendig Seiende" in sich eine reale Wesenheit (die verschieden ist vom Dasein) oder nicht. Es ist nun unmöglich, daß dieser Begriff keine reale Wesenheit besitze, während er zugleich erstes Prinzip für jede reale Wesenheit ist. Er ist vielmehr der umwandelbare Bestand und die veränderliche Wahrheit der Wesenheit selbst. Besitzt er aber eine besondere eigentliche Wesenheit, so ist diese verschieden von dieser seiner Wesenheit. Ist nun diese seine Wesensbestimmung das notwendige Sein, so haftet dieses folgerichtig seiner eigentlichen Wesenheit an. Ohne seine Wesenheit ist er also nicht der notwendig Seiende. Dann ist also der Begriff des notwendig Seienden als solcher einem realen Dinge inhärierend, das von ihm verschieden ist.[1] Der Begriff des notwendig Seienden als solcher, ausschließlich in sich selbst betrachtet als notwendig Seiendes, ist also nicht selbst das notwendig Seiende; denn es besitzt ein anderes Ding (eine Wesenheit), wodurch[2] ihm die notwendige Existenz zukommt. Darin ist aber ein Widerspruch enthalten.

Betrachtet man nun den Begriff des notwendig Seienden absolut, ohne die weitere, einschränkende Bestimmung als reines Sein, das einer Wesenheit „anhaftet", und betrachtet man es sodann als einer Wesenheit anhaftend, so ist diese Wesenheit, selbst wenn sie sich von jenem realen Dinge, dem sie anhaftet, trennen läßt, in keiner Weise im absoluten Sinne das notwendig Seiende. Ebensowenig kommt ihr die notwendige Existenz, absolut genommen, wie ein Akzidens zu. Denn sie ist nicht notwendig in jeder beliebigen Zeit. Der absolut notwendig Seiende aber ist notwendig zu jeder Zeit. Diese Bestimmung trifft aber nicht das Seiende, wenn es absolut genommen wird, ohne die Ein-

[1]) Cod. c 2: „dieses ist nicht das notwendig Seiende".

[2]) Die Wesenheit vermittelt die Existenz.

schränkung und Bestimmung als reines Sein, das einer Wesenheit „anhaftet".

Kein Bedenken erregt jene Schwierigkeit, die besagt, daß dieses Sein von der Wesenheit in dieser Hinsicht (insofern es ihr Akzidens ist) verursacht sei, oder von einem anderen Dinge; denn das Sein kann verursacht sein. Der Notwendige im absoluten Sinne, der in sich notwendig ist, kann jedoch nicht verursacht werden, und so bleibt nur noch übrig, daß der in sich notwendig Seiende, absolut genommen, als notwendig Seiender in sich selbst real existiert, ohne jene supponierte Wesenheit. Daher ist also jene Wesenheit höchstens ein Akzidens für das notwendig Seiende, das in seinem Bestande selbständig real existiert, wenn dieses überhaupt möglich ist.

Der notwendig Seiende, der bezeichnet[1]) wird als seinem Wesen nach Verstand, hat in sich das reale Wesen des notwendig Seienden auch dann, wenn er nicht jene Wesenheit ist, die ihm akzidentell zukommen würde. Diese Wesenheit ist also nicht die Wesenheit desjenigen Dinges, das man bezeichnet als Verstand und zugleich als den notwendig Seienden, sondern sie ist die Wesenheit irgend eines anderen Dinges, das diesem wie ein Akzidens inhäriert. Zugleich aber besagte die frühere Annahme, daß diese Wesenheit Wesenheit jenes Dinges selbst sein soll, nicht eines anderen Dinges. Darin liegt aber ein Widerspruch.

Daher hat der notwendig Seiende keine besondere Wesenheit, abgesehen davon, daß er der notwendig Seiende ist, und dieses ist seine Individualität. Wir lehren also: alle Dinge, die eine Wesenheit haben, die verschieden ist von ihrer Individualität, sind verursacht.[2]) Der Grund dafür ist folgender: wie du bereits gesehen hast, treten die Individualität[3]) und das Dasein

---

[1]) Wörtlich: „auf den man hinweist wie auf ein Individuum mit dem Worte ‚Verstand'".

[2]) Zu dieser kurzen Fassung des Kontingenzbeweises vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 1.

[3]) Codd. c, b add.: „dies bezeichnet: Die Individualität und das Dasein müssen sich, wenn sie als Akzidenzien der Wesenheit folgen, in einer von zwei Weisen verhalten. Sie haften ihr entweder an auf Grund der Natur der Wesenheit oder zufolge einer äußeren Ursache. Sie können ihr nun aber nicht auf Grund der Wesenheit selbst anhaften; denn das Nachfolgende folgt nur auf ein bereits Existierendes. Es ergäbe sich, daß der Wesenheit ein Dasein anhaftete vor ihrem Dasein. Dies aber ist ein Widerspruch."

inbezug auf die Wesenheit (und auf Grund der Wesenheit), die ja außerhalb des Begriffes der Individualität liegt, nicht an Stelle des inneren Bestandteiles. (Sie verleihen ihr nicht den Bestand und) daher gehören sie zu den notwendigen Akzidenzien dieses Seins. Die Bestimmungen des Seins und der Individualität müssen also entweder der Wesenheit anhaften, insofern sie selbst die Wesenheit darstellen (wie in Gott, in dem Individualität und Wesenheit zusammenfallen), oder sie müssen ihr notwendigerweise anhaften auf Grund einer anderen Ursache. Unter dem Ausdruck „notwendigerweise anhaften" verstehen wir eine Folge, so daß also das Sein auf die Wesenheit folgt. Das Seiende kann aber nur auf ein Ding folgen, das schon real existiert. Wenn daher die Individualität auf die Wesenheit folgen und ihr per se anhaften würde, dann müßte die Individualität in ihrem realen Dasein auf ein anderes Dasein folgen. Alles aber, was in seinem Dasein später, als ein anderes reales Dasein ist, hat vor sich notwendigerweise ein reales Ding, das per se früher ist, und daher wäre also die Wesenheit, der das Dasein anhaften soll, bereits früher durch und in sich selbst existierend, bevor sie die Existenz (als Akzidens) erhielte. Dies aber enthält einen Widerspruch.[1])

Es bleibt also nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß die Existenz dieser Wesenheit auf Grund einer anderen Ursache zukommt. Alle Dinge aber, die eine bestimmte Wesenheit haben, sind verursacht. Alle Dinge, außer dem wahrhaft und notwendig Seienden, haben daher Wesenheiten, die sich so verhalten, daß sie in sich selbst nur entia possibilia sind. Eine reale Existenz kommt ihnen nur von außen zu. Der erste Seiende aber enthält keine Wesenheit, die ihm zukäme. Die übrigen Dinge, die Wesenheiten besitzen, erhalten durch Emanation die Existenz von ihm. Er ist also das reine Sein unter der Voraussetzung, daß das Nichtsein von ihm ausgeschlossen ist, wie auch die übrigen Eigenschaften. Alle übrigen Dinge, die bestimmte Wesenheiten besitzen, sind sodann nur possibilia, die durch das erste Seiende ihre Existenz erhalten können. Unser Ausdruck, „er ist das reine Sein unter der Voraussetzung, daß alle übrigen Bestimmungen von ihm ausgeschlossen sind,"

---

[1]) Vgl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 1: „die Wesenheit wäre dann früher als sie selbst".

bezeichnet nicht, daß er im absoluten Sinne das Sein ist, nämlich das universelle Sein, an dem eine Vielheit von Individuen teilnimmt. Dies wäre der Fall, wenn diejenige Existenz, die den Weltdingen zukommt (also die abstrakt gefaßte Existenz im metaphysischen Sinne), Eigenschaft Gottes wäre. Denn er (Gott) ist nicht das abstrakte Seiende unter der Voraussetzung, daß alle übrigen Bestimmungen von ihm ausgeschlossen sind; sondern dieser abstrakte Begriff des Seins ist ein solcher, der die Bedingung nicht in sich „einschließt", daß alle übrigen Bestimmungen von ihm ausgesagt werden.[1]) (Letzterer ist der einfache Begriff des Seins, der aus der Vielheit der Individuen abstrahiert und nur in sich betrachtet wird ohne Rücksicht auf sein esse in pluribus oder sein praedicari de multis. In dem gleichen Sinne versteht Avicenna den Begriff der Universalien im allgemeinen). D. h. in dem ersten Seienden ist es enthalten, daß es das Sein ist, zugleich mit der Bedingung, daß keine weitere Bestimmung der Zusammensetzung zu ihm hinzugefügt wird. Dieses andere aber ist das Sein, ohne daß ihm die Bedingung beigegeben ist, daß andere Bestimmungen ihm zugefügt werden.[2]) Dies ist zugleich der Grund, weshalb das Universelle von jedem Dinge ausgesagt wird. Jenes, das Seiende aber, Gott, wird nicht ausgesagt von Dingen, die ihrem Wesen nach bestimmt sind durch weitere Begriffe. Alle Dinge außer Gott enthalten Bestimmungen die ihrem Wesen hinzugefügt sind.

Das erste Seiende hat kein Genus, und zwar deshalb, weil es keine Wesenheit hat. Dasjenige aber, was keine Wesenheit hat, hat auch kein Genus, weil das Genus ausgesagt wird als Antwort auf die Frage, was das Ding sei. Das Genus ist in gewisser Hinsicht ein Teil des Dinges. Der erste Seiende aber ist, wie auseinandergesetzt wurde, nicht zusammengesetzt. Ein weiterer Grund ist der, daß das Genus entweder der notwendig Seiende sein müßte — dann würde es nicht genügen, daß in ihm nur eine Differenz vorhanden sei, um ihn zu konstituieren (sondern es müßte zu dieser noch die Individualität hinzukommen) — oder nicht. Ist das Genus nun aber nicht der notwendig Seiende selbst, dann ist es ein Bestandteil desselben,

---

[1]) Vgl. Horten, Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 376.

[2]) Der Unterschied ist der von conditio, quod non und sine conditione, quod.

und der notwendig Seiende würde durch etwas, was nicht notwendig seiend ist, konstituiert. Dies aber ist unmöglich.

Daher hat der notwendig Seiende kein Genus. Aus diesem Grunde hat er ebenfalls keine Differenz. Weil er kein Genus hat und zugleich auch keine Differenz, besitzt er auch keine Definition, noch gibt es einen demonstrativen Beweis a priori seines Wesens; denn er hat keine Ursache (und ein solcher Beweis geht von einer Ursache aus). Deshalb existiert für den notwendig Seienden auch nicht die Frage, zu welchem Zwecke er existiert. Daß ferner kein Zweck für seine Tätigkeit existiert, wirst du später erfahren.

Dagegen könnte man folgende Schwierigkeit erheben. Ihr hütet euch, von dem ersten Seienden den Begriff der Substanz selbst auszusagen. Jedoch hütet ihr euch nicht, von ihm den Wesensbegriff der Substanz auszusagen, denn er ist (nach eurer Lehre) ein Existierendes, das nicht in einem Substrate besteht. Dieser Begriff aber deckt sich mit dem der Substanz, die ihr als Genus der Dinge bezeichnet habt. Auf diese Schwierigkeit erwidern wir. Dieses ist nicht der Begriff der Substanz, den wir als Genus bezeichnet haben; sondern der Begriff der Substanz ist der, daß sie das Ding ist, das eine bestimmte in sich selbst bestehende Wesenheit besitzt, deren Existenzweise so beschaffen ist, daß sie nicht in einem Substrate existiert. So verhält sich der Körper und die Seele. Als Stütze dafür möge folgendes dienen: wenn wir unter Substanz nicht dieses eben Genannte bezeichnen, dann existiert überhaupt kein Genus; denn dasjenige, was man mit dem Worte „Existierendes" bezeichnet, erfordert nicht, daß es ein Genus sei.[1]) Die Negation aber, die dem Existierenden anhaftet (und die besagt, daß es nicht in einem Substrate sei), fügen wir dem Seienden nur hinzu als Bestimmung, die ihm äußerlich anhaftet und von ihm getrennt ist. Dieser Begriff aber ist in Ihm nicht so, daß er von ihm aussagen würde, er verhielte sich wie ein wirkliches Ding (eine Wesenheit), das später als die Existenz wirklich würde. Substanz ist kein Begriff, der (in Gott) einem bestimmten Dinge seinem Wesen nach zukäme; sondern er ist nur die logische Relation.[2]) Daher ist das Existierende, das nicht in einem

---

[1]) Gott ist daher ein „Seiender, der nicht in einem Substrate ist", ohne deshalb Substanz zu sein.

[2]) Codd. c, b: „Er besteht nur durch die logische Relation" auf ein supponiertes Substrat.

Substrate existiert, nur der positive Ausdruck[1]) in Gott, der dem Wesen zukommen kann, das die Existenz selbst ist. Nach diesem positiven Ausdrucke folgt ein negativer (der besagt, daß dieses Sein nicht in einem Substrate ist), und dieser ist eine Relation, die der Individualität des Dinges (nur) von außen zukommt. Dieser Begriff ist also, in der genannten Weise aufgefaßt, kein Genus.

Du hast dieses bereits in klarer und sicherer Weise in der Logik kennen gelernt (Logik I. Teil, I, 9). In der Logik hast du ferner gelernt, daß wir z. B. sagen: jedes A, um jedes Ding zu bezeichnen, das als A bestimmt würde, selbst wenn es eine andere Wesenheit als die des A haben sollte. Daher ist unser Ausdruck, betreffs der Definition der Substanz, daß sie ein Seiendes ist, das nicht in einem Substrate existiert, so zu verstehen, daß sie das Ding (also eine bestimmte, definierbare Wesenheit) ist, von dem ausgesagt wird, daß es wirklich sei, und zwar nicht in einem Substrate; denn das Seiende, das nicht in einem Substrate ist, wird ausgesagt von diesem Dinge. Dieses Ding besitzt also in sich selbst eine Wesenheit wie z. B. die des Menschen, des Steines oder des Baumes. In demselben Sinne müssen wir uns auch die Substanz vorstellen, so daß sie die Natur des Genus haben kann.[2]) Der Beweis dafür, daß zwischen diesen beiden Dingen ein Unterschied besteht, und daß das Genus das eine von beiden ist mit Ausschluß des anderen, liegt darin, daß du von irgend einem menschlichen Individuum, dessen Existenz noch nicht fest steht, sagst, daß es notwendigerweise dasjenige ist, dessen Existenzweise so bestimmt wird, daß sie nicht in einem Substrate stattfindet. Du sagst aber nicht: daß dieses Individuum notwendigerweise in diesem Augenblicke real existiert, und zwar nicht in einem Substrate.[3])

Wir haben die Definition dieser Begriffe in der Logik bereits in eingehender und abschließender Untersuchung dargestellt (Logik II. Teil, III, 1—3).

---

[1]) Er ist in Gott nur nach seiner positiven Seite zu nehmen.

[2]) Sie muß von den Weltdingen ausgesagt werden können. Dies ist aber unmöglich, wenn sie das absolute Sein, nicht irgend eine Wesenheit bezeichnet.

[3]) Der Begriff des aktuellen Seins ist also indifferent für den der Substanz.

Fünftes Kapitel.

Fortsetzung und Begründung des Vorhergehenden d. h. der Einheit des notwendig Seienden und aller seiner negativen Eigenschaften, in deduktiver Beweisführung.

Nun liegt es uns ob, zurückzukehren zu der Thesis, daß das eigentliche Wesen des ersten Seienden dem Ersten zukommt, ohne zugleich einem anderen zu eigen zu sein; denn der Eine, insofern er der notwendig Seiende ist, besitzt dasjenige, wodurch er „Er selbst“ ist d. h. seine Wesensbestimmung und sein Wesensinhalt in der Weise, daß dieses auf ihn allein beschränkt ist, entweder infolge dieses Wesensbegriffes (so daß derselbe aus innerer Notwendigkeit keinem anderen als Gott zukommen kann), oder auf Grund einer anderen Ursache. Wenn z. B. das Ding (die Wesenheit), das sich als notwendig seiend darstellt, dieser individuelle Mensch wäre, dann müßte er entweder diese menschliche Natur darstellen, insofern er ein individueller Mensch ist oder nicht. Stellt er nun die menschliche Natur dar, weil er ein bestimmter Mensch ist, der diesen einzelnen Menschen darstellt, so liegt es also in der Natur der universellen, menschlichen Wesenheit, daß sie dieses Einzelding allein sei. Existiert sie dann auch noch in einem anderen, dann erfordert die menschliche Natur nicht notwendig, daß sie dieses erste sei; sondern sie wird nur dieses eine auf Grund eines Dinges, das verschieden ist von der menschlichen Natur. Ebenso verhält es sich mit dem Wesen des notwendig Seienden. Besteht es als dieses einzelne Individuum auf Grund seiner selbst, dann ist es unmöglich, daß diese Wesenheit zugleich auch einem anderen zukomme. Diese Wesenheit ist also nur dieses einzelne Individuum. Wenn nun folgender Fall eintritt: wenn dieser Wesensbegriff sich in diesem Individuum nicht verwirklicht durch Einwirkung seines Wesens, sondern auf Grund einer anderen Ursache — das Ding ist aber nur diese Wesenheit (wörtlich: „es“) auf Grund dieses Individuums — dann ist also die ihm zukommende eigentümliche Existenz von einem anderen entlehnt. Wenn also dieser Fall eintritt, dann kann dieses Ding nicht der notwendig Seiende sein.

Daher ist das Wesen des notwendig Seienden dem notwendig Seienden, dem Einen, allein zukommend. Wie könnte

auch die von der Materie befreite Wesenheit zweien Wesen und zwei Dingen zugleich zukommen? Diese beiden müßten zwei individuelle Dinge darstellen, entweder auf Grund ihres Wesensbegriffes oder auf Grund einer Realität, die diesem Wesensbegriff zukommt, oder auf Grund der Lage, des Ortes, der Gleichzeitigkeit mit einem anderen (*ποτέ*) oder der Zeit, kurz auf Grund irgend einer Ursache; denn jedes von zwei Individuen, die sich in ihrem Wesensbegriffe nicht unterscheiden, unterscheidet sich von dem anderen durch ein reales Ding, das dem Wesensbegriff akzidentell zukommt und sich mit ihm verbindet. Jedes Ding aber, das nur die Existenz seines Wesensbegriffes hat und nicht abhängig ist von irgend einer äußeren Ursache oder einem äußeren Zustande — worin könnte dieses sich von einem ähnlichen unterscheiden? Daher kann es keine Mitart besitzen, kein ihm Gleichstehendes innerhalb seines Wesensbegriffes. Folglich hat der erste Seiende kein Ähnliches neben sich.[1])

Ferner lehren wir: daß die Notwendigkeit der Existenz nicht ein universeller Begriff sein kann, an dem eine Vielheit von Individuen in irgend einer Art und Weise Teil nimmt, noch auch eine Vielheit von Wesenheiten, die in der Art und dem

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 3, 3 c: Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum, quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat „humanitas“, hoc scilicet, quod homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huius modi; unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate; et tamen in eo qui est homo, includuntur. Unde illud quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas; et propter hoc non totaliter idem est homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis. In his vero quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia; unde in eis non differret suppositum in natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

Wesen übereinstimmen, noch auch Wesenheiten, die in der Art und dem Wesen verschieden sind. Die erste Thesis wird dadurch begründet, daß die Notwendigkeit der Existenz (und der notwendig Seiende) keine solche Wesenheit besitzt, die sich mit ihm wie ein äußeres Ding verbindet und die verschieden wäre von der Notwendigkeit des Seins. Daher ist es nicht möglich, daß der Wesenheit des notwendig Seienden irgendwelche Verschiedenheit anhafte, die später wäre als die Notwendigkeit des Seins selbst. Ferner müßte dasjenige, wodurch die individua des notwendig Seienden sich unterscheiden würden, nachdem sie im notwendigen Sein übereinstimmten, entweder reale Dinge sein, so daß jedes einzelne dieser Dinge, die in dem Wesensbegriffe übereinstimmen, durch dieses neue Wesen sich von dem ihm Gleichstehenden unterschiede, oder es müßten Dinge sein, die nicht real existierten in irgend einem Einzelwesen innerhalb des Begriffes des notwendig Seienden, oder sie müßten einigen Individuen zukommen, anderen aber nicht. Diesen letzteren käme nur das Nichtsein dieser verschiedenen Bestimmungen zu. Wenn nun die unterscheidenden Momente für die Individuen innerhalb des notwendig Seienden nicht existierten, und wenn also im Wesen des notwendig Seienden nichts Reales vorhanden ist, wodurch die Verschiedenheit der Individuen herbeigeführt wird, nachdem sie in der Wesenheit des notwendig Seienden übereinstimmen, dann existiert also zwischen diesen beiden Individuen (die in Gott angenommen werden), durchaus keine Verschiedenheit. Sie stimmen also in ihrem ganzen Wesen überein. Wir hatten aber angenommen, daß sie in ihrer Wesenheit verschieden seien, nachdem sie in dem Begriffe des notwendigen Seins übereinstimmten.

Sind nun aber die Individuen, die eine Differenzierung innerhalb des notwendig Seienden herbeiführen, in einigen von ihnen nicht existierend, während sie in anderen existieren, so daß z. B. das eine von diesen beiden Individuen sich von dem anderen trennt, indem es die Wesenheit des notwendig Seienden besitzt, zugleich verbunden mit einem anderen Dinge — dieses ist die Bedingung dafür, daß es sich von dem zweiten unterscheidet — so daß zugleich das zweite die Wesenheit des notwendig Seienden besitzt, ohne zugleich jenes andere, unterscheidende Ding in sich einzuschließen, das dem ersten zukommt, so unterscheidet und trennt sich das eine von dem anderen

wegen dieser Privation allein. Daher existiert also in diesem Wesen nichts Reales als nur die Privation, und durch diese unterscheidet es sich von den anderen.

Aus der Natur des notwendig Seienden und seinem Wesen, das ihm zukommt, ergibt es sich, däß es selbständig besteht, ohne[1]) irgend eine Bedingung, die ihm anhaftet. Die Privation hat aber keinen positiven Inhalt in den Dingen; sonst müßten einem einzelnen Dinge unendlich viele (begriffliche und zugleich reale) Wesenheiten (rationes) zukommen. Dann aber müßte auch in Gott eine unendlich große Verschiedenheit von Dingen vorhanden sein. Das notwendige Sein müßte dann entweder in dem zweiten Realen vorhanden sein, ohne dieses „Mehr", das in dem ersten ist, oder es ist nicht real in dem notwendig Seienden vorhanden. Ist es nun in ihm nicht vorhanden, dann besitzt dasselbe also nicht die Notwendigkeit des Seins ohne dieses unterscheidende Merkmal. Das unterscheidende Merkmal ist also eine Bedingung, damit das notwendige Sein in dem anderen ebenfalls zustande komme, wie es in dem ersten ist. Ist nun aber das Wesen des notwendig Seienden in dem zweiten Realen vorhanden, dann ist das hinzugefügte, unterscheidende Merkmal eine Differenz (oder ein Überflüssiges) und gehört nicht zu dem Begriff des notwendig Seienden. Dieses ist also mit jenem unterscheidenden Merkmale zusammengesetzt. Der notwendig Seiende aber ist nicht zusammengesetzt. Wenn nun auch jedes einzelne der beiden Individuen dasjenige besitzt, wodurch es sich von dem anderen unterscheidet, so ergibt sich daraus eine Zusammensetzung in jedem einzelnen dieser Individuen. Ferner müßte das notwendige Sein als solches zur vollkommenen Existenz gelangen ohne jedes einzelne der beiden hinzugefügten und unterscheidenden Merkmale oder diese Merkmale müßten sich so verhalten, daß sie eine Bedingung dafür wären, daß das notwendige Sein vollendet werde. Ist das notwendige Sein nun aber vollkommen ohne Hinzufügung anderer Begriffe, dann enthält es in seinem Wesen keine Verschiedenheit. Eine Verschiedenheit würde nur herbeigeführt werden können durch Akzidenzien, die ihm äußerlich anhaften. Dann ist also das notwendige Sein in seinem Bestande selbständig und in seinem Bestehen unabhängig von diesen Akzidenzien.

---

[1]) Wörtlich: „mit der Privation".

Wäre das notwendige Sein aber nicht (in seiner Natur) vollständig (ohne diese hinzugefügten Merkmale), dann ergäbe sich, daß es nicht vollständig wäre ohne jenes bestimmte Merkmal, damit jenem Individuum das Wesen des notwendig Seienden zukomme,[1]) oder das notwendig Seiende wäre ein Begriff, der in sich selbst realen Bestand hat. Dann sind also diese beiden unterscheidenden Merkmale und ebensogut jedes einzelne von ihnen keine Bestandteile der Individualität Gottes, insofern diese das notwendig Seiende darstellt. Jedoch kann dasselbe, damit es zum realen Dasein gelangt, nicht des einen oder anderen dieser unterscheidenden Merkmale entbehren. So verhält sich z. B. die erste Materie, selbst wenn sie in ihrer Natur als Materie ihre eigene Substanzialität besitzt; denn ihre Existenz erlangt sie aktuell nur durch diese Wesensform oder durch eine andere.

Ein anderes Beispiel bietet die Farbe. Wenn auch die Differenz der schwarzen Farbe der Farbe nicht ihren Bestand verleiht, insofern sie im generischen Sinne eine Farbe ist, noch auch die weiße Farbe, so gilt doch folgendes. Jede einzelne von beiden verhält sich wie eine Ursache zu ihr (zum Genus der Farbe), damit sie aktuell existiere und vollständig werde.[2]) Das eine ist nicht Ursache für das Genus selbst, sondern, welche Differenz auch immer auftreten mag, das eine bedeutet eine besondere Art und das andere ebenso. Verhält sich aber der Zustand so, wie es in der ersten Betrachtungsweise dargelegt wurde, dann muß ein jedes von diesen beiden (Arten) in das innere Wesen und die Konstitution des notwendig Seienden als Teil eintreten und eine Bedingung für dasselbe bilden. Wo also dann der Begriff des notwendig Seienden existiert, muß auch notwendig mit ihm dieser andere Begriff verbunden sein. Betrachtet man aber das Verhältnis in der zweiten Art und Weise, dann ist die notwendige Existenz in sich unselbständig und sie bedarf eines anderen Dinges, durch welches sie existiert. Dann also ist der notwendig Seiende, nachdem er in realer Weise die Wesenheit des notwendig Seienden erhalten hat, eines

---

[1]) Die unterscheidende Bestimmung verhielte sich dann wie die Ursache, die den Wesensinhalt mitteilt.

[2]) Zu dem Gedanken, die Differenz sei Ursache der Aktualität vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 6.

anderen Dinges bedürftig, durch das er existiert. Dies jedoch ist unmöglich.

Betreffs der Farbe und der ersten Materie liegen die Verhältnisse nicht in der gleichen Weise; denn die erste Materie, insofern sie erste Materie ist, ist ein reales Ding (eine „Wesenheit"). Ebenso ist die Farbe insofern sie Farbe ist, ein reales Ding für sich und, insofern sie real existiert, ist sie wiederum etwas Besonderes. An Stelle der Farbe tritt dort der notwendig Seiende und an Stelle der Differenz des Schwarzen und Weißen hier, dort dasjenige, wodurch jedes einzelne der beiden angenommenen Individuen innerhalb des notwendig Seienden sich von dem anderen unterscheidet und eine ihm eigentümliche Bestimmung erhält. Jede der beiden Differenzen, das Schwarze sowohl wie das Weiße, bildet keinen inneren Teil für die Konstitution des generischen Begriffes der Farbe als solcher. Ebenso verhält sich die Eigentümlichkeit eines jeden einzelnen dieser in dem notwendig Seienden angenommenen Individuen zu ihm. Es bildet keinen inneren Teil in der Konstitution des notwendig Seienden. In dem herangezogenen Beispiele haben die beiden sich unterscheidenden Farben darauf eine Einwirkung, daß die Farbe (das Genus) real existiere, d. h. daß die Farbe etwas reales werde, das verschieden ist von der Farbe (als Genus genommen) und das hinzutritt zu ihrem generischen Sein als Farbe. Hier aber, in Gott, ist dieses unmöglich; denn die notwendige Existenz ist in ihrem Dasein selbständig begründet. Sie ist vielmehr selbst das Fundament (und die Affirmation) des Daseins. Ja, die Existenz ist eine Bedingung für die Konstitution der Wesenheit des notwendig Seienden, weil dasselbe die Existenz selbst ist in Verbindung mit einer Privation oder der Unmöglichkeit, vergänglich zu sein. Inbetreff der Farbe ist aber die Existenz ein Akzidens, das einer Wesenheit, nämlich der Farbe, anhaftet. Es bringt daher die Wesenheit, die in sich selbst nur Farbe ist, hervor und macht aus ihr ein reales, aktuell existierendes Individuum. Wenn also das unterscheidende Moment nicht eine Ursache wäre für die Begründung der Wesenheit des notwendig Seienden, sondern eine Ursache dafür darstellte, daß demselben das Dasein zukomme, und wenn zugleich das Dasein etwas für diese Wesenheit äußerliches wäre in derselben Weise wie es äußerlich ist für die Wesenheit der Farbe, dann verhielte sich das Sein in Gott ebenso wie in den

übrigen, allgemeinen Wesenheiten, die sich in Arten durch Differenzen unterscheiden, kurz die sich in begriffliche Wesenheiten, die voneinander verschieden sind, teilen lassen. Jedoch muß das Dasein aktuell sein, damit seine „Notwendigkeit" (als die ihm zukommende Differenz) wirklich werde. Daher ist also das differenzierende Merkmal für die Wesenheit erforderlich und verhält sich wie ein Ding, das sich in einem anderen befindet. Dieses andere ist aber so beschaffen, daß es, um wirklich zu sein, der Differenz entbehren kann. (Als notwendig Seiendes hat die Wesenheit bereits die Notwendigkeit der Existenz, kann dieselbe also nicht mehr als Differenz oder Akzidens erhalten.) Dies enthält aber einen Widerspruch. Der Notwendigkeit der Existenz haftet die Existenz also nicht an wie ein zweites Ding, dessen sie bedarf, wie etwa die Farbe der Existenz wie eines zweiten, von ihr verschiedenen, Dinges bedarf (um aktuell zu sein).

Kurz, wie kann ein Ding (eine Wesenheit) existieren,[1] das dem Wesen des notwendig Seienden äußerlich wäre, und eine Bedingung für die Notwendigkeit des Seins bildete? Dies ist unmöglich, denn: wie kann ferner das reale Wesen des notwendig Seienden abhängig sein von einem Prinzipe, das ihm die Notwendigkeit verleiht? Dann muß das notwendig Seiende in sich selbst nur die Möglichkeit der Existenz besitzen. Deshalb stellen wir unsere Thesis von Anfang an fest und lehren kurz: die Differenzen und ähnliche Bestimmungen können nicht die Wesenheit des generischen Begriffes darstellen als eines generischen Begriffes. Sie sind vielmehr manchmal die Ursache dafür, daß ein reales Wesen wirklich Bestand erhalte. So ist z. B. das rationale nicht eine Bedingung, von der das animal abhinge, insofern es den Begriff des animal (des Genus) und seine reale Wesenheit darstellt. Der Begriff des rationale kommt ihm vielmehr nur insofern zu, als es (wörtlich: damit es ein Ind. werde) ein real existierendes Individuum ist (vgl. dazu die wörtlich übereinstimmenden Ausführungen Fârâbî, Ringsteine

---

[1]) Cod. d: „das keiner zweiten Existenz bedürftig wäre (Cod. c Gl.: d. h. wie kann es einer Ursache enthoben sein auf Grund seines inneren Reichtums). Dieses Zweite haftet ihm an und das Erste ist seiner bedürftig, so wie die Wesenheit der Farbe einer Existenzweise bedürftig ist, die den geschöpflichen Dingen zukommt. Wie kann aber die „Ursache" für die Existenz des notwendigen Seins abhängig sein . . ."

Nr. 6). Ist nun der allgemeine Begriff das notwendig Seiende selbst und existiert die Differenz, deren der notwendig Seiende bedarf, damit er die Notwendigkeit der Existenz erhalte, wirklich, dann bildet dasjenige, was sich wie eine Differenz verhält, einen Teil des Wesens desjenigen, das sich wie ein Genus verhält. Dasjenige, wodurch also die Unterscheidung (innerhalb des Genus) herbeigeführt wird, verhält sich nicht in allen diesen Gegenständen wie eine Differenz und ist um so leichter zu erkennen.

Daher ist es klar, daß der notwendig Seiende nicht einen universellen Begriff darstellt. Der erste Seiende hat also kein Wesen, das ihm gleichsteht, und weil er frei ist von jeder Materie und von den Begleiterscheinungen der Materie, ferner vom Vergehen — diese beiden sind Voraussetzungen für alles, was unter den Begriff des Konträren fällt — so besitzt also der erste Seiende kein Kontrarium. Es wurde bereits dargelegt, daß der erste Seiende kein Genus, noch eine Wesenheit, noch eine Qualität, Quantität, ein ubi, ein quando, ein ihm Ähnliches, ein ihm Gleiches, noch auch ein Kontrarium besitzt. Er ist hoch erhaben. Er hat ferner keine Definition, keine Demonstration[1]) seines Wesens. Er ist vielmehr die Demonstration für alle Dinge. Auf seine Existenz weisen nur Hinweise hin (demonstratio per effectum), die deutlich sind (sie kann also nicht aus höheren Prinzipien abgeleitet werden). Hast du sein Wesen ergründet, so kommt ihm neben dem Begriffe der Individualität nur noch die Negation von Inhalten zu, die eine Verähnlichung Gottes mit dem Geschöpfe bedeuten würden. Es kommen ihm ferner positive Bezeichnungen zu, nämlich die aller Relationen, (die keine Vielheit in Gott hervorrufen).

Daher stammt jedes Ding von ihm. Er jedoch ist nicht gleichgeordnet mit dem Wirklichen, das von ihm stammt. Er

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. 1, 7 ad 1: Licet de Deo non possimus scire quid est (durch die Definition), utimur tamen in hac doctrina effectu eius, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in quibusdam scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum (Indizienbeweis, arab. dalîl) accipiendo effectum loco definitionis causae. Ib. 2, 2 ad 2: Cum demonstretur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significat nomen, non autem quod quid est (essentiam). Ib. c: Unde Deum esse demonstrabile est per effectus nobis notos.

ist also jedes Ding, ohne jedoch selbst irgend eines der wirklichen Dinge zu sein, die auf sein Wesen folgen.

Sechstes Kapitel.

Gott ist vollkommen, ja sogar erhaben über jede Vollkommenheit. Die Vollkommenheit ist ein Gut. Er verleiht jedem Dinge, das im Sein später ist wie er, das Dasein. Gott ist der Wahre, der reine Verstand. Er denkt alle Dinge. Ferner, wie erkennt er sein Wesen, wie die Universalia und wie die Individua, und in welcher Weise kann man von ihm sagen, daß er die Dinge erfasse?

Der notwendig Seiende besitzt eine vollkommene Existenz; denn kein Teil seiner Existenz und der Vollkommenheit seiner Existenz ist zurücktretend hinter seinem Wesen und mangelhafter wie dieses.[1] Kein Teil dessen also, was zum Genus seiner Existenz gehört, befindet sich außerhalb seiner Wirklichkeit und kommt ihm durch einen anderen zu in der Weise, wie das Sein in einem anderen Dinge als Gott zur Aktualität gelangt.[2] So verhält sich die Wesenheit des Menschen; denn viele Dinge, die zur Vollkommenheit seines Daseins gehören, fehlen ihm. Ferner findet sich auch das Wesen des Menschen in einem anderen Individuum, als dieser bestimmte Mensch.

Der notwendig Seiende ist erhaben über jede Vollkommenheit; denn ihm eignet nicht nur das Sein, das ihm persönlich allein zukommt, sondern er ist auch jedes Wirkliche[3] und jedes Wirkliche strömt aus von seinem Sein. Jedes Ding ist sein eigen[4] und emaniert aus ihm.

Der notwendig Seiende ist in seinem Wesen reines Gute. Das Gute ist kurz dasjenige, was ein jedes Ding erstrebt.[5] Dasjenige aber, was ein jedes Ding erstrebt, ist das Sein oder die

---

[1]) Vgl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 23 und Kommentar Isma'îls S. 279, 9.

[2]) Wörtlich: „so wie es in einem anderen als Er hervorgeht".

[3]) Gott enthält in sich den Inhalt jedes Dinges, insofern die Ursache den Inhalt ihrer Wirkung eminentiori modo in sich enthält. Ferner ist die Existenz jedes Dinges eine Emanation (Thomas: participatio) aus Gott.

[4]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 8: „Ihm ist das Weltall eigen".

[5]) Vgl. Arist., Eth. 1094 a 3.

Vollendung des Seins. Auch sie gehört in den Begriff des Seins. Das Nichtsein als solches wird nicht erstrebt. Es wird nur erstrebt, insofern ihm eine Existenzart oder die Vollendung einer Existenz folgt. Dasjenige, was man daher im eigentlichen Sinne des Wortes erstrebt, ist das Dasein. Daher ist das Dasein das reine Gute und die reine Vollkommenheit. Das Gute ist kurz dasjenige, was jedes Ding in seiner umgrenzten Wesenheit erstrebt und durch welches seine Existenz vollkommen wird. Das Böse hat in sich keine Wesenheit; es ist nur die Privation einer Substanz oder die Privation der Vollendung eines Zustandes, der einer Substanz zukommen müßte. Daher ist also das Dasein das Wesen des Guten. Die Vollendung des Daseins ist das Wesen des Guten im Dasein. Das Dasein, das nicht verbunden ist mit Privation, weder mit der Privation einer Substanz noch mit der Privation eines Dinges, das der Substanz anhaftet, und das vielmehr aktuell immer existiert, — dieses ist das reine Gute.

Das per se nur der Möglichkeit nach Seiende ist nicht das reine Gute; denn sein Wesen ist in sich selbst nicht notwendig per se mit Dasein behaftet. Daher ist sein Wesen in sich selbst mit Privation ausgestattet (oder: kann das Nichtsein enthalten). Jedes Wesen aber, das eine Privation in irgend einer Weise in sich aufnehmen kann, ist also nicht allseitig vom Bösen frei, noch auch vom Mangel. Das reine Gute ist also nur im notwendig Seienden seinem Wesen nach vorhanden.

Man nennt ferner ein Gut dasjenige, das den Dingen Vollkommenheiten und Güter verleiht. Es wurde bereits dargelegt, daß der notwendig Seiende durch sein Wesen jedem Dinge die Existenz verleihen muß, ebenso die Vollendung des Seins. Daher ist Er in dieser Rücksicht ein Gut, ohne daß ein Mangel oder ein Böses zu seinem Wesen Zutritt hätte.

Jedes notwendig Seiende ist wahr; denn die Wesenheit jedes Dinges ist seine eigentümliche Existenz, die ihm positiv zukommt. Daher ist kein Wesen wahrer, als der notwendig Seiende. Als wahr bezeichnet man ferner dasjenige, dessen Begriffe in der Außenwelt ein reales Korrelat entspricht. Auch in dieser Auffassung der Wahrheit ist kein Wesen wahrer als der wahrhaft Seiende, insofern dem Begriffe seines Wesens ein Korrelat in der Außenwelt entspricht. Dabei besteht er noch ewig, und zugleich mit seiner Ewigkeit besteht er auf Grund seines

Wesens, nicht durch einen anderen als er. Die übrigen Dinge verhalten sich in ihrem Wesen, wie du gesehen hast,[1]) nicht so, daß sie die Existenz notwendig beanspruchen. (Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 58, Ende.) Sie sind vielmehr in sich selbst und mit Abstraktion von ihrer Relation zum notwendig Seienden auf das Nichtsein hingeordnet.[2]) Sie sind also in ihrem Wesen alle vergänglich, durch den notwendig Seienden aber sind sie wahr. In Beziehung zu Gott[3]) sind sie wirklich, und daher ist jedes Ding außer ihm vergänglich (Koran 28, 88). Ihm kommt es also im eminenten Sinne zu, der Wahre zu sein.

Der notwendig Seiende ist reiner Verstand; denn er ist ein Wesen, das von der Materie in jeder Beziehung frei ist. Die Ursache dafür, daß ein Ding nicht begrifflich erkennbar ist, ist, wie du schon gesehen hast,[4]) die Materie und die Begleiterscheinungen der Materie, nicht etwa seine Existenz, noch auch seine Individualität. Beide werden als identisch behandelt.[5]) Das als reine Wesensform Existierende ist demnach das begrifflich faßbar Wirkliche, und dieses ist die Existenzart, die, wenn sie einem Dinge zukommt, Grund und Ursache dafür ist, daß das Ding ein begriffliches Wesen darstellt (Verstand hat und auch erkennbar ist). Dasjenige aber, das vom Verstande erfaßt werden kann, ist begrifflich erfaßbar in der Potenz. Dasjenige, was der Verstand tatsächlich erfaßt, nachdem es der Möglichkeit nach erkennbar war, ist aktueller Verstand, der zur Vollendung gelangt ist. Dasjenige Wesen, das seinem innersten Sein nach per se aktuell ist, ist durch sich selbst Verstand.

Daher ist Er auch ein Wesen, das rein begrifflich faßbar ist; denn dasjenige, was hindert, daß ein Ding begrifflich faßbar ist, ist der Umstand, daß es in einer Materie oder in ihren Begleiterscheinungen vorhanden ist. Dies ist auch zugleich dasjenige, was hindert, daß das Wesen in sich selbst rein geistig sei. Dies ist dir bereits klar geworden. Derjenige also, der von der Materie und den Begleiterscheinungen der Materie frei ist, und der seinem eigentlichen Wesen nach „Sein" ist und zwar substanzielles und unkörperliches Sein, dieser ist ein Wesen, das

---

[1]) Abh. I, 6 und 7, und VIII.

[2]) Wörtlich: „verdienen (und beanspruchen) das non esse".

[3]) Wörtlich: „auf die Richtung, die Ihm nahe ist".

[4]) Naturw. VI. Teil, V, 5 und 6.

[5]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 1.

in sich begrifflich faßbar ist. Weil er seinem Wesen nach Verstand ist, ist er auch durch sich und in sich begrifflich faßbar, und daher ist er inbezug auf sein Wesen begrifflich erkennbar. Sein Wesen ist daher Verstand, Verstehender und Gedachtes, jedoch nicht in der Weise, als ob in ihm eine Vielheit von Dingen existierte; denn insofern er eine Individualität ist, die frei ist von der Materie, ist er seinem Wesen nach geistig und Verstand, und insofern man in ihm betrachtet, daß er in seinem unmateriellen Wesen sich selbst präsent ist, ist er für sein Wesen begrifflich faßbar. Insofern man ihn auffaßt als ein Wesen, dem ein unmaterielles Sein zukommt (das zugleich sich selbst erkennt), ist er sich selbst begrifflich erkennend. Das geistig Erkannte ist die unkörperliche Wesenheit, die einem Dinge präsent ist.[1]) Der Denkende ist ein solcher, der eine unkörperliche Wesenheit besitzt, die einem Dinge zukommt, ohne daß es jedoch diesem Dinge eigen ist, diese Wesenheit oder ein anderes zu sein.[2]) Der Begriff „Ding“ ist vielmehr im allgemeinen Sinne zu nehmen. In diesem Sinne ist er weiter als der Begriff des Individuums (wörtlich des „Er“) oder der Begriff des anderen.

Daher ist also der erste Seiende, wenn du ihn betrachtest, insofern er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, ein Denkender,[3]) und wenn du ihn betrachtest, insofern er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, die in einem realen Dinge präsent wird, ist er begrifflich erfaßbar und erkannt. Dieses reale Wesen (das erkennt und erkannt wird) ist sein Wesen selbst. Daher ist er denkend, weil er eine unkörperliche Wesenheit besitzt, die einem realen Dinge präsent ist und zwar einem Dinge, das sein Wesen selbst ausmacht. Er ist also begrifflich faßbar und erkannt, weil seine unkörperliche Wesenheit einem Dinge präsent ist und dieses Ding ist er selbst.

Jeder, der ein wenig nachdenkt, weiß, daß ein Denkender auch ein von ihm gedachtes Objekt voraussetzt. Diese Voraussetzung aber schließt nicht in sich ein und besagt nicht, daß dieses andere Ding ein anderes sei oder das Denkende selbst. Ja sogar der sich Bewegende setzt, wenn er ein Ding als Beweger erfordert, in dieser selben Konsequenz nicht voraus, daß

---

[1]) Geistig erkannt ist jeder unkörperliche Inhalt, der einer unkörperlichen Substanz präsent ist.

[2]) Das Ding ist, weil unkörperlich, nicht individualisiert.

[3]) Cod. a: „Er ist ein Erfassender, Denkender“.

der Beweger ein anderes Ding oder er selbst sei. Wenn bewiesen werden soll, daß das Objekt in dem einen Beispiel und der Beweger in dem anderen ein anderes (verschiedenes Ding) sein soll, so muß dazu ein neuer Beweisgang unternommen werden, der dieses dartut. Es ist also klar, daß es unmöglich ist, daß dasjenige, was bewegt, zugleich dasjenige sei, das bewegt wird.[1]) Dies macht es nicht unmöglich, daß man sich eine Schule von Philosophen denken kann — sie bilden eine große Zahl — die sich dachte, in der Welt der realen Dinge existiere ein Ding, das sich selbst bewege, bis zu der Zeit, als man bewies, dieses sei unmöglich. Die begriffliche Fassung des Bewegenden und des Bewegten hat aber nicht diese Konsequenz (die der Unmöglichkeit) notwendig zur Folge. Denn der sich Bewegende setzt voraus, daß ein Ding existiere, das ihn bewegt. Dabei ist jedoch nicht die Bedingung gemacht, daß dieses Bewegende ein anderes sei, als das sich Bewegende, oder daß es dasselbe sei. Der Bewegende aber hat zur Voraussetzung, daß ein Ding existiert, das sich unter seinem Einflusse bewegt, ohne daß gleichfalls dabei die Bedingung gemacht ist, daß dieses Bewegte ein anderes sei oder er selbst.

Ebenso verhalten sich die Relationen. Ihre individuelle Bestimmung wird durch ein besonderes Ding (die Termini der Relation) erkannt, nicht durch die Beziehung und die angenommene Relation selbst, die der Verstand sich denkt. So beweisen wir z. B. in evidenter Weise, daß wir eine Fähigkeit besitzen, durch die wir die Dinge erkennen. Daß aber die Kraft, durch die wir die Dinge erkennen, diese bestimmte Kraft sei, und daß diese zugleich diejenige sei, die Objekt des Erkennens ist, dieses bedeutet, daß diese Fähigkeit sich selbst erkennt, oder es müßte eine andere Fähigkeit geben, die diesen Begriff auffaßt. Dann hätten wir zwei Fähigkeiten, eine Fähigkeit, durch die wir die Dinge erkennen, und eine andere Fähigkeit, durch die wir diese Fähigkeit begrifflich erfassen. In dieser Weise aber wird eine unendliche Kette hergestellt. Dann hätten wir also Fähigkeiten, mit denen wir die Dinge erkennen, die aktuell unendlich an Zahl wären.

---

[1]) Cod. a: Es ist also ein Beweis für etwas, das in der Natur unbekannt ist (d. h. nicht intuitiv klar ist), aber durch die Untersuchung erworben wird.

Daher ist klar: der Umstand, daß ein Ding begrifflich faßbar ist, hat nicht zur Folge, daß es nach Art eines gewissen Dinges[1]) (das eine bestimmte Wesenheit besitzt) begrifflich faßbar sei, und daß dieses Ding ein anderes sein muß (als der Erkennende). Dadurch ist zugleich klar, daß der Begriff des Erkennenden nicht notwendigerweise zur Konsequenz hat, daß er nur ein anderes Ding, als er selbst, erkennt. Vielmehr ist jedes Wirkliche,[2]) das eine von der Materie befreite Wesenheit besitzt, auch begrifflich erkennend, und jede Wesenheit, die frei ist von der Materie und die einem anderen Dinge oder sich selbst präsent ist, ist auch begrifflich erkennbar und erkannt. Denn diese Wesenheit ist in sich selbst denkend und in sich selbst auch erkennbar und erkannt für eine jede unkörperliche Wesenheit, sei es nun, daß diese sich von ihr unterscheidet (und eine andere Substanz bildet) oder nicht (im letzteren Falle ist das Erkennen ein reflexives).

Der Umstand, daß ein Ding begrifflich erkannt oder begrifflich erkennend sei, hat, wie du erkannt hast, nicht zur Folge, daß dieses Ding eine Zweiheit in seinem Wesen oder auch in logischer Hinsicht ausmache. Die Zweiheit dieses Dinges wäre nur dadurch (begrifflich) herbeigeführt, daß man dasselbe betrachtet als eine Wesenheit, die durch sich selbst unkörperlich ist, und als eine solche, deren Wesen ihr selbst geistig präsent ist. In diesem Verhältnisse besteht ein Früher und Später in der Ordnung der Begriffe. Der wirklich erreichte Zweck aber (d. h. das Ding, das real existiert), ist nur ein einziges Ding, ohne (innere) Teilung. Daher ist klar, daß der Umstand: dieses Ding sei denkend und gedacht, nicht zur Folge hat, daß in ihm irgendwelche Vielheit auftritt.

Der notwendig Seiende kann also nicht die Dinge denken, indem er sein Wissen aus den Dingen entnimmt; sonst müßte sein Wesen entweder durch dasjenige seinen Bestand erhalten, was es denkt — dann müßte es durch die realen Dinge (die als Objekte des Denkens in ihm präsent sind) zum Bestande gelangen — oder diese Denkobjekte müßten sich wie Akzidenzien seines Wesens verhalten. Dann aber wäre sein Wesen

---

[1]) Gott ist kein „Ding"; denn „Ding" bezeichnet etwas in seiner Wesenheit Beschränktes, Geschöpfliches.

[2]) Wörtlich: „die Wesenheit".

nicht das notwendig Seiende in jeder Beziehung. Darin liegt aber ein Widerspruch. Es ergäbe sich dann die Konsequenz: wenn nicht viele Bedingungen und Dinge der Außenwelt (als Objekte des göttlichen Wissens) existierten, dann bestände sein Wesen nicht in einem gewissen Zustande (dem des Erkennenden). Ferner (wenn der notwendig Seiende die Dinge aus den Dingen selbst erkennte) käme ihm ein Zustand zu, der ihm nicht aus seinem Wesen her anhaftet. Dieser Zustand käme ihm vielmehr von einem anderen her zu. Ein anderer als er hätte dann auf sein Wesen eine Einwirkung. Die im Vorhergehenden aufgestellten Grundsätze widersprechen aber diesen und ähnlichen Behauptungen. (Er erkennt alles aus sich), weil[1]) er die erste Ursache alles Seienden ist, und daher erkennt er aus sich selbst heraus dasjenige, dessen Ursache sein Selbst ist. Er ist die erste Ursache der existierenden und vollkommenen Dinge in ihren Individualitäten. Ebenso ist er erste Ursache der werdenden und vergehenden Dinge in ihren Arten, und zwar sowohl ohne Vermittlung[2]) als auch durch Vermittlung jener (der reinen Geister), und zwar auch in ihren Individualitäten, freilich in einer anderen Weise (das erste Erkennen ist ein intuitives, das zweite ein in gewissem Sinne deduktives).

Gott kann daher nicht denkend sein, indem er diese sich verändernden Dinge erkennt trotz ihrer Veränderlichkeit und insofern sie veränderlich sind und zwar nach Art eines zeitlichen und individuellen Erkennens. Er erkennt die Dinge vielmehr in einer anderen Art, die wir darlegen werden. Denn Gott kann nicht das eine Mal in einer zeitlichen Art des Erkennens die Dinge erkennen, daß sie existieren, nicht non entia sind, und ein anderes Mal in einer zeitlichen Art des Erkennens wissen, daß sie nicht existieren und vernichtet sind. Jede einzelne dieser beiden Arten des Erkennens hätte eine besondere Erkenntnisform für sich. Keine einzelne dieser beiden Erkenntnisformen würde gleichzeitig mit der anderen bestehen. Dann müßte sich also der notwendig Seiende seinem Wesen nach verändern.

---

[1]) Cod. c Gl.: „weil“ leitet einen zweiten Nachsatz ein zu: „Er erkennt die Dinge aus sich selbst, nicht aus den Dingen.“

[2]) Direkt erkennt Gott die reinen Geister, durch Vermittlung der notwendig wirkenden Ursachen die Individua der materiellen Dinge.

Die vergänglichen Dinge werden, wenn sie durch die abstrakte Wesenheit und insofern dieser solche Bestimmungen folgen, die nicht individuell sind, gedacht werden, nicht insofern geistig erkannt, als sie vergänglich sind. Wenn sie aber erkannt werden, insofern sie mit der Materie und Akzidenzien der Materie, ferner mit einer gewissen Zeit und Individualität verbunden sind, dann werden sie nicht begrifflich, sondern nur nach Art der sinnlichen Wahrnehmung oder Phantasie erkannt. In anderen Büchern haben wir bereits dargelegt, daß jede Wesensform, die einem sinnlich wahrnehmbaren Dinge zukommt, und jede in der Phantasie vorstellbare Erkenntnisform nur erkannt wird, insofern sie sinnlich oder phantasiemäßig erkennbar sind durch ein individuelles Organ. Die Vielheit von Handlungen, die wir dem notwendig Seienden beilegen würden, bedeutete einen Mangel für ihn. Ebenso würde eine Vielheit von Erkenntnisakten eine Unvollkommenheit bedeuten. Der notwendig Seiende erkennt alle diese Dinge vielmehr in nur einer und zwar einer universellen Weise und trotzdem entgeht ihm kein individuelles Ding, noch „entflieht vor seiner Erkenntnis selbst das kleinste Atom im Himmel und auf der Erde" (Koran 34, 3. 10, 62). Diese Wahrheit gehört zu den wunderbaren Wahrheiten, die nur ein geschulter Verstand erfassen kann.

Die Art und Weise, in der diese Erkenntnis Gottes (die sich auf die individua erstreckt) vor sich geht, ist folgende.[1])

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 14, 11 c: Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est, quod Deus singularia cognoscat.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt, quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo universalium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum; sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales coeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit; quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad singulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio

Erkennt Gott sein Wesen und erkennt er, daß er erste Ursache für jedes Existierende ist, dann erkennt er damit auch die ersten Prinzipien der wirklichen Dinge, die von ihm ausgehen und weiter auch alles, was aus diesen ersten Prinzipien entsteht. Kein Ding unter den Weltdingen existiert, es sei denn, daß es, insofern es existiert,[1]) notwendig ist in Beziehung auf Gott und durch Gott. Wir haben dieses bereits dargelegt (Metaphysik VI und vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 2). Diese Ursachen führen also in ihrem Zusammenwirken dazu, daß aus ihnen die individuellen Dinge entstehen. Daher erkennt der erste Seiende

---

non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia eius sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari et esset simile de scientia artificis, si esset productiva tatius rei et non formae tantum.

Es ist hierbei zu betonen, daß Thomas nicht lehrt, Gott erkenne die Dinge in Seinem Willensakte, durch den er die singularia erschafft. Gegen diese Ansicht könnte man dasselbe vorbringen, was Thomas gegen die zweite Ansicht erinnert: Der Willensakt Gottes, der sich auf die singularia richtet, setzt die Kenntnis dieser singularia bereits voraus; denn niemand will etwas, das er nicht kennt. Die Kenntnis der singularia ist also Ursache für den Willensakt, der sich auf Grund dieser Kenntnis auf die individuellen Objekte richtet, nicht ist umgekehrt der Willensakt Ursache der Kenntnis der singularia.

Die Ansicht des Aquinaten ist mit der Avicennas im Prinzipe identisch: In der Seinsfülle des göttlichen Wesens sind alle Dinge enthalten, die aus Gott emanieren, zunächst die universellen Ursachen und in diesen auch die singularia und zwar nach ihrem ganzen positiven Sein. Die Schwierigkeit, die Thomas gegen die zuerst genannte Lehre erhebt, trifft also die Aufstellungen Avicennas nicht. Eine Verschiedenheit dieser Ansicht mit der des Aquinaten liegt in der verschiedenen Auffassung beider von der Gottheit (göttlicher Wille) und der Natur der Schöpfung. Wenn ferner Gott in den ersten Prinzipien die Dinge erkennt, so ist sein Erkennen nicht im eigentlichen Sinne diskursiv. Denn in der Macht der Ursache ist die ganze Wirkung enthalten. In der Ursache ist die Wirkung also intuitiv erkennbar.

[1]) Gott verleiht dem Dinge die Existenz. Diese bildet also die Verbindung zwischen ihm und Gott. Insofern das Ding existiert, d. h. nach seinem ganzen positiven Inhalte ist es in seiner Individualität von Gott erkannt.

die Ursachen und ihre Stufenfolge. Dadurch weiß er auch notwendig alles, wozu sie hinführen[1]) (d. h. alle individuellen Dinge), und ferner alle Zeiten, die zwischen ihnen liegen, und jeden Kreislauf des Geschehens; denn Er kann nicht etwa jene Individuen erkennen und dieses nicht erkennen (sondern Er erkennt alle Einzeldinge) und daher erfaßt er die individuellen Dinge, insofern sie universell sind, d. h. insofern sie Eigenschaften haben. Werden diese universellen Dinge aber zu Individuen determiniert, so erkennt er dieselben durch die Beziehung zu einer Zeit, die das Individuum individualisiert, oder durch die Beziehung zu einem individualisierenden Zustande. Erfaßt man diesen Zustand in seinen Eigenschaften (d. h. also in universeller Weise), dann vertritt er gleichsam jene anderen individuellen Dinge (die sich in diesem Zustande befinden). Denn diese Eigenschaften gründen sich auf die Seinsprinzipien (die Geister, wie auf ihre Wirkursachen). Ein jedes einzelne von ihnen besitzt seine Art, und diese ist in seiner Individualität[2]) enthalten. Daher gründen sich jene Eigenschaften (wie auf ihre Wirkursache) auf individuelle Dinge (die individuellen Geister).[3]) Diese Fundierung (und ursächliche Abhängigkeit) bewirkt, wie wir bereits dargelegt haben, für die individuellen Dinge eine Beschreibung (Umgrenzung des Wesens) und Bestimmung von Eigenschaften, die ausschließlich diesen individuellen Dingen zukommen. Ist nun dieses Individuum so beschaffen, wie etwas, das auch für den begrifflichen denkenden Verstand Individuum

---

[1]) Die ersten Prinzipien und die Seelen der Sphären wirken als Individua individuelle Wirkungen, wenn diese auch zunächst noch unkörperlicher Natur sind. Sie wirken hic et nunc, also nicht quasdam formas et virtutes, sondern has formas et has virtutes. Die geistigen Substanzen und ihre Wirkungen sind individuell, wenn auch nicht nach Art materieller Individuen. Durch ihre Aufnahme in die Materie erhalten sie nicht erst ihre Individualität, sondern nur eine neue Art derselben. Deshalb ergeben sich auch aus dem Zusammenwirken der hic et nunc tätigen Agenzien die singularia in sua singularitate, insofern sie positive Bestimmungen enthalten.

[2]) In den Geistern sind Individualität und Art dasselbe. Die Geister sind also Einzelwesen, nicht Universalia im logischen Sinne. Im Vergleich mit den sublunarischen Dingen ist ihr Seinsinhalt gleichbedeutend mit einer Art.

[3]) Die Wirkungen dieser Geister sind also universell nur in dem Sinne der Unkörperlichkeit. In diesem Sinne könnte auch jeder Geist ein universale genannt werden. In sich selbst sind sie aber Einzelwesen, wie ihn Ursachen.

ist (insofern es keine Mitart haben kann), dann kann der Verstand[1]) dieses so umschriebene Individuum erreichen und erkennen. (Es umfaßt in sich die ganze seiner Art verfügbare Materie.) Dieses ist jenes Individuum, das in seiner Art nur ein einziges ist und das kein Individuum der gleichen Art neben sich hat. So verhält sich die Sphäre der Sonne und der Jupiter (und alle Planeten).

Ist aber die Art des Dinges ausgebreitet in einer Vielheit von (numerisch verschiedenen) Individuen, dann gelangt der Verstand nicht dazu, die Beschreibung (Umschreibung) dieses individuellen Dinges zu erkennen.[2]) Der einzige Weg zum Erkennen dieses Einzeldinges ist der Hinweis, der ohne Vermittlung geschieht, wie du früher gesehen hast (Logik I. Teil, I, 5).

Daher[3]) kehren wir zum Ausgangspunkte zurück und lehren: kennst du z. B. die Bewegungen der himmlischen Körper in ihrer Gesamtheit, dann erkennst du auch jede (einzelne) Sonnenfinsternis und jede Konjunktion und Opposition im einzelnen (d. h. jede individuelle), die als Individuum wirklich wird. Du kennst sie jedoch in einer universellen Art und Weise; denn du sagst betreffs einer individuellen Sonnenfinsternis, daß sie eine Sonnenfinsternis ist, die eintritt nach der Zeit einer bestimmten Bewegung, die von diesem Orte zu jenem Orte z. B. nach Norden in der Hälfte sich bewegt, nach der und von der aus der Mond sich fortbewegt, so daß er in dieser bestimmten Weise in Opposition steht (zur Erde). Zwischen dieser Sonnenfinsternis und einer ähnlichen, die ihr vorausgeht oder einer anderen, die ihr folgt, besteht eine bestimmte Zeit. Ebenso verhält es sich mit zwei anderen Sonnenfinsternissen, so daß also kein Akzidens und keine Bestimmung dieser individuellen Finsternisse vorhanden ist, die du nicht erkannt hast. Du hast sie jedoch in universeller Weise erkannt, denn dieser Inhalt (ratio, Bestimmung) kann auf viele solcher Finsternisse angewandt werden, so daß jede einzelne dieser Sonnenfinsternisse sich also verhält, wie die

---

[1]) Der Verstand erkennt aus den geistigen Prinzipien dieses materielle Individuum in sua singularitate.

[2]) Der Verstand erkennt dieses Einzelding nicht in sua singularitate.

[3]) Nach dem Bisherigen ist es durchaus nicht ersichtlich, wie Gott die materiellen Individua der sublunarischen Dinge, in deren Spezies eine unbegrenzte Vielheit von Einzeldingen enthalten ist, erkennen kann. Dies will Avicenna im folgenden erklären.

bezeichneten. Durch einen besonderen Beweis jedoch erkennst du, daß diese Finsternis nur eine einzige ist als ein Individuum. Aber auch dieses hindert nicht die Universalität des Erkennens, wenn du dich dessen erinnerst, was wir früher auseinandergesetzt haben (Logik I. Teil, I, 5 und VI. Teil, V, 5. 6). Jedoch trotz alledem ist es manchmal nicht möglich, daß du in diesen Augenblicken ein Urteil fällst über die Existenz dieser individuellen Sonnenfinsternis oder über ihre Nichtexistenz, es sei denn, daß du die Bewegungen in ihrer Individualität durch sinnliche Wahrnehmung erkannt hast. Ferner mußt du erkennen, welche Zeit zwischen diesem wahrgenommenen Zustande der Gestirne und jener Sonnenfinsternis liegt. Dies aber ist nicht gleichbedeutend mit deiner Erkenntnis davon, daß in den Bewegungen der Himmelskörper eine individuelle Bewegung besteht, die so beschaffen ist, wie du sinnlich wahrgenommen hast. Zwischen dieser nun und zwischen der zweiten Sonnenfinsternis, die individuell ist, besteht dieser bestimmte Unterschied (der Zeit). Dieses alles kannst du nach Art der wissenschaftlichen Erkenntnis erfassen,[1] jedoch erkennst du sie nicht in der bestimmten Zeit, in der du betreffs der Sonnenfinsternis in Zweifel bist, ob sie existiert. Um dieses festzustellen, bedarfst du einer sinnlichen Wahrnehmung, die dich auf diese einzelne Sonnenfinsternis in individueller Weise hinweist,[2] so daß du diese individuelle Sonnenfinsternis erkennst. Wenn jemand dieses nicht eine eigentliche Erkenntnis des Individuellen nennen will, die in universeller Weise erfolgt, so streiten wir nicht mit ihm.[3]

---

[1]) Cod. c Gl.: „Du kannst dies erfassen durch das Wissen, das vollkommen die Ursachen umfaßt, die zu der Sonnenfinsternis hinführen."

[2]) Wörtlich: „eines individuellen Dinges, das dir durch die Wahrnehmung zukommt". Dieses „individuelle Ding", das entscheidet, wann und wo eine Sonnenfinsternis statthat, erkennt der Mensch durch Wahrnehmung des materiellen Vorganges. Gott steht mit den individuellen Vorgängen dadurch in Kontakt, daß er die individuellen, unkörperlichen Prinzipien erkennt und in ihnen ihr hic et nunc erfolgendes Wirken erschaut. Es sind also nicht nur universelle Inhalte, die das Wissen Gottes ausmachen, sondern auch individuelle, wenn diese auch naturgemäß geistig sind. Es ist demnach Avicenna gelungen, eine göttliche Erkenntnis der Individua begreiflich zu machen. Der Weg ist freilich komplizierter wie der, den Thomas eingeschlagen hat.

[3]) Ungefähr ein Jahrhundert später wurde dies bekanntlich von Ǵazâli bestritten. Der übereifrige Theologe hat in diesen Diskussionen die Objek-

Unsere Absicht ist jetzt auf etwas Anderes gerichtet, nämlich zu definieren, wie die individuellen Dinge erkannt und erfaßt werden, so daß zugleich mit der Erkenntnis der Erkennende sich verändert, und ferner klarzulegen, wie die Dinge erfaßt und erkannt werden, ohne daß zugleich mit dieser Erkenntnis der Erkennende sich verändert. Hast du z. B. die Sonnenfinsternisse erkannt, so wie du real existierst[1]) und würdest du zu gleicher Zeit immer existieren, dann hättest du eine Erkenntnis nicht etwa von der Sonnenfinsternis im allgemeinen, sondern von jeder einzelnen Sonnenfinsternis, die entsteht. Die Existenz und die Nichtexistenz dieser Sonnenfinsternis würde dich in keiner Weise verändern. Dein Wissen bezüglich der beiden Zustände (des Seins und Nichtseins der Finsternis) ist nämlich nur ein und dasselbe, das sich immer gleichbleibende, und dieses besagt, daß eine bestimmte Sonnenfinsternis existiere, der reale Existenz zukommt, ausgestattet mit diesen individuellen Eigenschaften, so daß sie nach jener anderen individuellen Sonnenfinsternis statthat, oder nachdem die Sonne z. B. in das Sternbild des Widders um so und so viel eingetreten ist, und zwar in einer bestimmten Zeitdauer. Das Wissen besagt ferner, daß sie nach einer so langen Zeitdauer eintrete, und daß eine so lange Zeitdauer (bis zur nächsten Sonnenfinsternis) verfließt. So denkst du in wahrer Weise, bevor jene Sonnenfinsternis existiert, in wahrer Weise auch gleichzeitig mit ihr und nachdem sie aufgehört hat.

Fügst du aber die Bestimmung der Zeit zu dieser Denkweise hinzu, dann erkennst du in einer bestimmt angenommenen Zeit, daß diese bestimmte Sonnenfinsternis nicht existiert. Sodann erkennst du in einer bestimmten, anderen Zeit, daß sie real existiert. Dann bleibt dein Wissen nicht dasselbe während

---

tivität nicht vollkommen gewahrt. Ein Zweifaches ist wohl zu unterscheiden. Es ist eine Frage für sich, ob die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge nach dem Systeme Avicennas denkbar ist, und ebenso ist es eine Frage für sich, ob Avicenna die Erkenntnis Gottes betreffs der Einzeldinge gelehrt habe. Die zweite Frage bleibt auch in dem Falle zu bejahen, wenn die erste zu verneinen wäre.

[1]) d. h. indem du durch sinnliche Wahrnehmung Kenntnis hast von den hic et nunc erfolgenden Bewegungen der Gestirne, aus denen die Sonnenfinsternis notwendig erfolgt. Gott hat Kenntnis von diesen hic et nunc erfolgenden Konstellationen durch geistigen Kontakt mit den hic et nunc tätigen höchsten Prinzipien des Seins.

sie existiert. Es tritt vielmehr ein anderes Wissen auf. In dir findet also dann die Veränderung statt, auf die wir früher hingewiesen haben. Es ist dann nicht richtig, daß du dich zur Zeit des Sichtbarseins der Sonne in demselben Zustande des Erkennens befindest, wie vor der Zeit des Sichtbarwerdens nach der Verfinsterung. Du bist aber in deiner Erkenntnis durch die Zeit und das Jetzt bestimmt. Der erste Seiende, der nicht in die Zeit eintritt noch auch durch die Zeit sich bestimmen läßt, ist weit entfernt davon, in einer Weise zu urteilen, die sich innerhalb dieser Zeit und jener Zeit befindet. Dieses Urteil befände sich dann in der Zeit und es verhielte sich so, daß es teilweise ein neues Urteilen wäre oder eine neue Erkenntnis bedeutete (und damit wäre eine Veränderung in Gott gegeben).

Du gelangst zur Erkenntnis der individuellen Sonnenfinsternisse nur dadurch, daß du mit deinem Wissen alle Ursachen der Finsternisse umspannst und ebenso alles umfassest, was im Himmel ist. Erstreckt sich dieses Erkennen auf alle Ursachen und auf ihre reale Existenz, so wird es von diesen Ursachen hingeleitet zu allen ihren Wirkungen. Wir werden dieses sogleich in erschöpfender Weise darlegen, und dann erkennst du, wie das Verborgene in abstrakter Weise erkennbar ist.

Daraus ersiehst du, daß der erste Seiende aus sich heraus die Dinge erkennt und wie er die erste Ursache jedes Dinges erfaßt. Du siehst ferner, daß der Grund dafür im folgenden liegt: er ist erstes Prinzip für ein reales, individuelles Ding (den ersten Verstand), und dieses ist wiederum Prinzip für ein anderes individuelles Ding (die Weltseele), und dieses ist wiederum Ursache für ein Ding oder für viele Dinge — ihre Zustände und ihre Bewegungen sind so (individuell) beschaffen, — und für alles, was sich aus diesen Bewegungen in bestimmter Weise ergibt, bis diese Kette zu der individuellen Differenzierung hingelangt, auf die keine größere Determinierung mehr möglich ist (indem sie als Individua determiniert sind). Sie erfolgt in der Ordnung, die dieser Differenzierung anhaftet in der Weise, daß sie zu etwas übergeht und hinleitet (zur Kenntnis der himmlischen Dinge). Dadurch sind also diese Weltdinge die Schlüssel des Verborgenen.

Siebentes Kapitel.

Die Beziehung der geistigen Inhalte zu Gott. Die positiven und negativen Eigenschaften Gottes haben keine Vielheit in seinem Wesen zur Folge. Gott besitzt den höchsten Ruhm, die erhabenste Majestät und eine unendliche Würde. Der Vorzug des geistigen Genusses.

Du mußt sodann wissen, daß der Begriff Verstand, wenn man ihn von Gott aussagt, in der einfachen Weise verstanden wird, die früher in dem Buche der Seele dargelegt wurde. (Naturwissenschaften VI. Teil, I, 1 und 3 und V, 4.) In ihm ist keine Vielheit von nacheinandergeordneten Erkenntnisformen, die verschieden wären, wie solche in der denkenden Seele existieren in der Weise, wie wir es in der Psychologie dargelegt haben. Gott erkennt also aus diesem Grunde die Dinge in nur einem einzigen Akte des Erkennens, ohne daß dadurch in seiner Substanz eine Vielheit entsteht, und ohne daß in der Realität seines Wesens die Vielheit begrifflich aufträte in verschiedenen Erkenntnisformen der Dinge. Aus ihm strömen vielmehr die Wesensformen der Dinge in begrifflich erkennbarer (und geistiger) Weise aus. Er ist also in eminenterem Sinne Verstand, als jene geistigen Formen, die von seiner geistigen Natur ausströmen. (Es entsteht keine Vielheit in Gott;) denn er erkennt sein eigenes Wesen, und dieses sein Wesen ist erstes Prinzip für alle Dinge. Daher erkennt er aus seinem Wesen heraus alle Dinge.

Wisse, daß die begrifflich faßbare Wesenheit manchmal abstrahiert wird aus dem realen Dinge, wie es sich trifft, wenn wir z. B. von der Sphäre des Himmels durch Beobachtung und durch sinnliche Wahrnehmung seine begrifflich faßbaren Wesensformen abstrahieren. Manchmal ist die real existierende Wesensform nicht hergenommen aus dem real Existierenden. Es verhält sich vielmehr umgekehrt, wie wir z. B. die Wesensform eines Gebäudes denken, die wir frei erfinden. Dann wird jene begrifflich gefaßte Erkenntnisform zum bewegenden Prinzipe für unsere Glieder, so daß wir sie in der realen Existenz darstellen. Das Verhältnis ist nicht dieses, daß der begriffliche Inhalt zuerst existiere, so daß wir ihn d a n n erkennten; sondern wir erkannten ihn zuerst, und dann existiert er wirklich.

Das Verhältnis des Weltalls zum ersten Verstande, dem notwendig Seienden, ist dieses. Er erkennt sein Wesen und auch

das, was sein Wesen in notwendiger Weise verursacht. Er erkennt ferner aus sich selbst heraus die Art und Weise, wie das Gute (wird und) existiert im Weltall. Dann läßt er dieser Erkenntnis die reale Wesensform der Dinge folgen (die zum wirklichen Sein gelangt), und zwar in der bei ihm vorher gedachten (und bestimmten) Ordnung, nicht etwa in der Weise, daß sie in ihrer realen Existenz „folgten" auf ihre begriffliche Existenz im Wesen Gottes, wie das Licht folgt aus dem leuchtenden Körper, noch wie das Erhitzen folgt aus dem heißen Körper auf Grund seines Wesens. Der Vorgang geht vielmehr so vor sich, daß er die Art und Weise kennt, wie das Gute sich in der realen Existenz ordnet, und er erkennt, daß es von ihm stammt. Er weiß, daß diese seine Erkenntnis die Existenz der Dinge nach vorher bestimmter Ordnung aus sich ausströmen läßt, nach einer Ordnung, die er selbst als gut und als Ordnung denkt.

Er liebt sein Wesen, das erste Ursache für alle Ordnung des Guten in den wirklichen Dingen[1]) ist, insofern sie so beschaffen (gut und geordnet) ist. Die Ordnung des Weltalls ist daher Objekt seiner Liebe per accidens. Jedoch bewegt er sich nicht zu diesem Objekte hin infolge einer Sehnsucht; denn er verhält sich in keiner Weise passiv zu diesen Objekten, noch sehnt er sich nach irgend einem Dinge, oder verlangt nach ihm. Daher ist dieser sein Wille, der die Dinge erschafft, frei von irgend einem Mangel, sowie er auch frei ist von Verlangen nach ihnen. Er ist ferner frei von irgend einer Unruhe betreffs eines Strebens zu einem intendierten Gegenstande. Wir dürfen nicht denken, daß, wenn die begrifflichen Wesenheiten, die sich bei Gott befinden, eine Menge von Wesensformen und eine Vielheit darstellten, auch die Vielheit der Wesensformen, die er begrifflich faßt, T e i l e seines Wesens seien. Wie könnte dieses der Fall sein! Sie existieren ja später als sein Wesen (insofern sie in den Weltdingen eine Vielheit bilden); denn sein Wesen ist sein Denken, das sich auf sein Wesen richtet, und aus diesem (reflexiven) Erkennen heraus erkennt er alles, was auf sein Wesen folgt. Sein Denken, das sich auf sein Wesen erstreckt, ist Ursache seines Denkens, das sich auf alles erstreckt, was

---

[1]) a add.: „Er liebt auch alles, was sein Wesen in notwendiger Weise verursacht."

auf sein Wesen folgt. Er erkennt alles, was außerhalb seines Wesens liegt und dieses Erkennen ist hervorgebracht durch das Erkennen, das sich auf sein Wesen erstreckt, weil die begrifflichen Wesenheiten und die Wesensformen, die auf sein Wesen folgen, nur begrifflich erkennbar sind nach Art des rein geistigen, nicht des seelischen (sensitiven) Erkennens[1]) (das in der Phantasie vor sich geht).

Die Beziehung, die Gott zu den Weltdingen hat, ist die Beziehung der ersten Ursache, aus der die Dinge entstehen, nicht in der die Dinge sind. Es existieren sogar verschiedene Relationen in der Weise, wie eines auf das andere folgt, selbst wenn die Dinge gleichzeitig existieren, ohne daß damit eine Aufeinanderfolge in der Zeit begründet wäre. In Gott findet also kein Übergang von dem einen Begriffe zum anderen statt, noch dürfen wir denken, daß die ideelle und geistige Beziehung Gottes zu den Dingen eine Beziehung sei, die ihm in irgend welcher Weise anhafte, so wie die Dinge real existieren (und sich verändern); sonst müßte jedes erste Prinzip, das eine Wesensform in der Materie hervorbringt, infolge dieser Wesensform so beschaffen sein, daß es mit einer gewissen Ordnung und durch Abstraktion und andere Bestimmungen begrifflich dächte, indem erst diese Abstraktion aktuelles Denken würde. Diese Beziehung Gottes zu den Weltdingen findet vielmehr nur statt, insofern die Dinge sich in einem geistigen Zustande (als gedachte) befinden. Fände diese Beziehung statt rücksichtlich der realen Existenz der Dinge in den Individuen, dann würde Gott nur das erkennen, was in jeder einzelnen Zeit real existiert. Er würde dann nicht das Nichtexistierende im Bereiche der wirklichen Dinge erfassen, bis daß dasselbe zur wirklichen Existenz gelangt ist. Dann aber würde er nicht aus sich selbst heraus erkennen, daß er erstes Seinsprinzip für jenes Ding ist in einer gewissen Ordnung.[2]) Er würde dieses nur erkennen, wenn er selbst aktuelle Ursache für dasselbe wird. Dann erkännte er auch nicht sein Wesen; denn sein Wesen ist so beschaffen, daß von ihm jedes Wirkliche ausströmt, und die Erkenntnis seines Wesens, insofern letzteres so beschaffen (d. h. Prinzip der Emanation für die Dinge ist), hat zur Folge, daß er das andere (das wirkliche Ding) erkennt, selbst

---

[1]) Cod. c Gl.: „des aktiven nicht des passiven Erkennens".

[2]) Diese Ordnung besteht in der Stufenfolge des Weltalls, s. Abh. IX.

wenn es nicht existiert. Daher ist die Welt der göttlichen Gewalten so, daß sie alles real Existierende und auch das nur Mögliche umfaßt. Daher hat das Wesen Gottes eine Beziehung zu den Dingen, insofern sie begrifflich erfaßt sind, nicht insofern ihnen reale Existenz in den Individuen zukommt.

Es erübrigt dir noch, betreffs der Existenz die Dinge als begrifflich erkennbarer Inhalte (als Ideen) zu betrachten, ob sie in dem Wesen des ersten Seienden wie notwendig anhaftende Akzidenzien existieren, oder ob ihnen eine von seinem Wesen getrennte Existenz und ein Wesen, das verschieden ist vom Wesen Gottes,[1] zukommt, wie die Erkenntnisformen, die für sich in unkörperlicher Weise existieren, je nachdem sie in den Bereich der Welt der göttlichen Gewalten geordnet sind, oder ob jene Begriffe von Gott erkennbar sind, insofern sie in einem Verstande oder einer Weltseele existieren. Wenn dann der erste Seiende diese Wesensformen erfaßt, zeichnen sie sich ein in irgend eine von diesen beiden Substanzen (dem ersten Verstande oder der Weltseele), und dieser Verstand und diese Weltseele verhält sich dann wie das Substrat[2] für jene Wesensformen. Die Dinge könnten ferner von Gott erkannt werden, insofern sie in ihm vorhanden sind, oder sie könnten von dem ersten Sein gedacht werden, insofern sie von Gott stammen.[3] Dann würde der erste Seiende aus seinem Wesen erkennen, daß er Prinzip für diese Dinge ist. Es würde dann alles dasjenige, was von Gott als ein solches, das von ihm als erstem Prinzipe ohne Vermittlung ausgeht begrifflich gefaßt ist, zur Summe jener begrifflich erkennbaren und erkannten Inhalte gehören.[4] Aus dem ersten Seienden strömt vielmehr die Existenz des Geschöpflichen (des ersten Verstandes) aus ohne eine Vermittlung. Dasjenige Ding aber, von dem Gott erkennt, daß er sein Seinsprinzip ist durch Vermittlung eines anderen, strömt aus Gott aus in zweiter Linie. Ebenso ist das Verhältnis bezüglich der Existenz dieser begrifflichen Substanzen, selbst wenn ihre Erkenntnisformen in einer

---

[1] Oder: „und von einem anderen als dem göttlichen Wesen getrennte Existenz“, d. h. ob die Dinge in den himmlischen Geistern und Seelen existieren.

[2] Vgl. Horten, Buch der Ringsteine Fârâbîs S. 284.

[3] Vgl. Thomas, Sum. th. l. cit.

[4] Die von Gott erschaffenen Dinge würden den Inhalt seines Wissens ausmachen.

einzigen Substanz (dem Weltgeiste) eingeprägt sind. Sie verhalten sich jedoch so, daß die eine früher, die andere später nach der Ordnung der Ursachen und Wirkungen existiert.[1] Sind diese Dinge, die im Geiste jener Substanz[2] eingeprägt sind, aus dem ersten Seinsprinzipe verursacht, dann gehören sie zu der Summe alles dessen (das der erste Seiende erschafft und) für das er erstes Prinzip ist, indem er sein Wesen begrifflich denkt. Das Hervorgehen dieser (geistigen) Geschöpfe aus dem Wesen des ersten Seienden verhält sich also nicht so, wie wir anführten. Denn etwas „existiert", wenn er es als gut erkennt, weil die verursachten Dinge nichts anderes sind, als sein Denken, das auf ein Gutes gerichtet ist (und das die Dinge als gut erkennt), sonst gelangte man zu einer unendlichen Kette der Ursachen. Denn er müßte dann reflexiv erkennen, daß die Dinge (von ihm) erkannt wurden, und diese Kette ginge ohne Ende weiter. Darin ist jedoch eine Unmöglichkeit enthalten. Die Weltdinge sind also nichts anderes, als das Erkennen Gottes, das sich auf das Gute erstreckt.

Wir könnten daher sagen: nachdem Gott die Dinge erkannt hat, gelangten sie zur wirklichen Existenz, ohne daß gleichzeitig damit ein anderes (reflexives) Erkennen verbunden ist. Ihre Existenz wird also nur dann wirklich, wenn sie begrifflich erfaßte sind. Wenn wir diese Ausdrücke anwenden, so sagen wir damit tautologisch: weil Gott die Dinge erkennt, erkennt er sie (denn die Existenz der Dinge ist nichts anderes als das Erkennen Gottes), oder wir würden damit nur sagen: weil sie als eine Wirkung Gottes existieren, existieren sie als von ihm verursacht; (denn das Denken Gottes ist nichts anderes als das Verursachen der Dinge). Betrachtest du jene Begriffe als Teile des göttlichen Wesens, dann ergibt sich, daß (sie Eigenschaften desselben sind und daß) in ihm eine Vielheit vorhanden ist. Betrachtest du sie als äußere Akzidenzien seines Wesens, dann trifft es zu, daß sein Wesen inbezug auf diese Dinge nicht das notwendig Seiende ist, weil es in Verbindung tritt mit einem ens possibile. Betrachtest du diese Dinge (die Erkenntnisinhalte Gottes) aber als solche, die sich von jedem realen Wesen trennen (und als selbständige Substanzen für sich existieren), so sind damit die

---

[1] Vgl. lib. cit. S. 275, 18. Ringsteine Fârâbîs, Nr. 8.

[2] Wörtlich: „in jenem Dinge".

platonischen Ideen gegeben. Betrachtest du aber jene Begriffe als solche, die in einem selbständigen Verstande existieren (dem Nus), dann trifft die Unmöglichkeit zu, die wir kurz vorher erwähnt haben. Daher ist es notwendig, daß du dir Mühe gibst, die Schwierigkeiten zu lösen, und zur reinen Erkenntnis zu gelangen. Daran ist jedoch festzuhalten, daß keine Vielheit im Wesen Gottes vorhanden sein kann.

Das ist ebenfalls nicht in Rücksicht zu ziehen, daß sein Wesen betrachtet wird mit einer Relation, die in sich nur zufällig ist; denn insofern diese Relation Ursache ist für Zaid (ein individuelles Ding), ist sie nicht notwendig seiend. Sie existiert also nur als notwendige infolge des Wesens Gottes selbst. Damit erkennst du also, daß die Welt des Göttlichen außerordentlich mächtig ist, und weißt zugleich, daß ein Unterschied besteht zwischen dem Vorgange, daß von einem Dinge eine Wesensform emaniert, die so beschaffen ist, daß sie begrifflich faßbar ist (die materielle Wesensform), und zwischen dem anderen Vorgange, daß aus einer Substanz eine begrifflich faßbare Wesensform emaniert, insofern sie begrifflich faßbar und gedacht ist, ohne jede andere Hinzufügung zu ihrem Wesen (die reinen Geister). Dadurch, daß Gott sein eigenes Wesen erkennt, ist er erstes Prinzip für die Emanation jedes geistigen Wesens als eines gedachten, das verursacht ist. In gleicher Weise ist er erstes Prinzip für die Emanation jedes real existierenden Dinges als eines realen, das verursacht ist. Betrachte sodann mit Eifer die Prinzipien, die dargelegt worden sind und die noch dargelegt werden, damit dir das eröffnet werde, was dem Erkennen eröffnet werden muß.

Der erste Seiende erkennt also sein Wesen und die Ordnung des Guten, das im Weltall existiert, und er erkennt, wie dadurch die Ordnung des Weltalls hergestellt[1]) wird. Denn er denkt das Ding, und dieses empfängt die Emanation von ihm und ist ein Entstehendes und Seiendes. Jedes erkennbare Werdende und Wirkliche, und alles Entstehende, das von ihm als dem Ursprunge stammt, ist bei seinem ersten Prinzipe zugegen (d. h. ist der Gottheit geistig präsent) und ist ein Gutes, das in sich nichts Ungutes enthält. Es folgt und ergibt sich aus der Gütigkeit

---

[1]) Oder: und wie es durch diese Ordnung wirklich ist. Cod. c add.: „Diese Ordnung besteht also darin, daß er das Ding denkt u. s. w."

und den Vollkommenheiten der ersten Ursache. Diese beiden, die Güte und die Vollkommenheit der ersten Ursache, werden geliebt wegen ihrer selbst. Das individuelle Ding ist also von Gott gewollt; jedoch ist es nicht gewollt von dem ersten Seienden, so wie wir einen Gegenstand wollen. Dann müßte Gott in allem, was von ihm stammt, einen gewissen (äußeren) Zweck verfolgen. Daß dieses unmöglich ist, hast du bereits erkannt und wirst du auch noch in der weiteren Ausführung sehen. Er ist vielmehr seinem Wesen nach wollend und zwar in dieser bestimmten Art des rein geistigen Wollens.

Die Art seines Lebens ist diese bestimmte (die des Erkennens) ebenfalls zufolge seiner Individualität. Die Art des Lebens, in der wir das Leben besitzen, wird vervollkommnet durch Erkennen und Handeln, nämlich durch Ausführung von Bewegungen. Beide gehen hervor aus den beiden, in sich wesentlich verschiedenen Fähigkeiten (dem Willen und dem Verstande). Es wurde schon dargelegt, daß das von Gott Erkannte — und dieses ist dasjenige, was er von dem Weltall begrifflich erfaßt — selbst die Ursache des Weltalls ist, und dieses ist zugleich erstes Prinzip für sein Handeln,[1]) und darin ist zugleich das Erschaffen des Weltalls gegeben.

Daher ist es also ein einziges, begriffliches Wesen (ratio), in Gott, das zugleich Erkennen bedeutet und auch zum Erschaffen hinführt. Deshalb ist auch das Leben in Gott nicht so beschaffen, daß es zweier Fähigkeiten bedürfte, um durch diese beiden Kräfte (des Erkennens und Wollens) vollendet zu werden. Ebensowenig ist das Leben in Gott verschieden von seinem Wissen. Alles dieses (Leben, Wissen und Wollen) kommt ihm auf Grund seines Wesens zu. Ferner wird die begriffliche Erkenntnisform in uns wirklich und wird dann Ursache für die Wesensformen der Kunstschöpfungen, die in der realen Außenwelt existieren. Wenn diese Erkenntnisformen durch ihre (geistige) Existenz in uns allein dafür ausreichend[2]) wären, daß aus ihnen die Kunstformen entständen — dies fände dadurch statt, daß sie zu Wesensformen würden, die in aktueller Weise erste Prinzipien wären für dasjenige, dessen Kunstformen sie darstellen — dann wäre das von uns begrifflich gefaßte auch zugleich unsere Macht (über die

---

[1]) Verstand und Wille sind also in ihm identisch.

[2]) Vgl. lib. cit. S. 30—34.

Dinge, die wir herstellen wollen). Jedoch verhält es sich nicht so; sondern die Existenz der begrifflichen Vorstellungen in uns genügt noch nicht (zum Wirken nach außen). Sie bedürfen noch weiterhin des sich stetig erneuernden Willensentschlusses, der in Tätigkeit versetzt wird von der begehrenden Kraft, und durch diese wird zu gleicher Zeit die bewegende Kraft in Bewegung gesetzt. Diese bewegt dann die Nerven und Glieder wie Instrumente. Sodann setzt sie die äußeren Organe in Tätigkeit und letzthin die Materie. Aus diesem Grunde (weil mit dem Erkennen in uns noch nicht die reale Existenz des Objektes in der Außenwelt gegeben ist) ist die Existenz dieser begrifflichen Erkenntnisformen nicht gleichbedeutend mit der Macht über die Dinge, noch auch mit dem Willensentschlusse. Das, was in uns Macht über die Dinge ist, liegt bei dem bewegenden Prinzipe. Jene Erkenntnisform aber ist das bewegende Prinzip der (nach außen wirkenden) Macht und daher ist jene Erkenntnisform bewegendes Prinzip für ein anderes bewegendes Prinzip.[1])

Der notwendig Seiende verhält sich so, daß sein Wille nicht verschieden ist von seinem Wissen. Ebensowenig existiert ein rein begrifflicher Unterschied zwischen Wollen und Wissen in Gott. Wir haben bereits klar gelegt, daß das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist, wie sein Wollen. Dadurch wurde klar, daß die Macht, die ihm zukommt, gleich bedeutend damit ist, daß sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfaßt. Dieses Erkennen ist erstes Prinzip für das Weltall. Es ist nicht aus dem Weltall selbst abstrahiert. Er ist Prinzip durch sich selbst und besteht nicht auf Grund der Existenz irgend eines anderen Dinges. Dieses Wollen verhält sich so, wie wir es auseinandergesetzt haben. Es ist nicht von einem erstrebten Gegenstande in der Emanation des Seins abhängig, der verschieden wäre von der Emanation selbst. Dies ist das selbstlose Geben des Seins (vgl. Abh. VI, 5).

Wir haben dir bereits klar gelegt, was selbstloses Geben ist. Wenn du dich daran erinnerst, weißt du, daß dieses Wollen Gottes in sich ein selbstloses Mitteilen der Existenz ist, (weil es nicht auf einen Zweck gerichtet ist, der dem ersten

---

[1]) Die Reihenfolge ist demnach: Erkenntnis — Prinzip der Macht (innere Potenz) — bewegendes Prinzip — Bewegung der Muskeln und Glieder — Bewegung der Instrumente — Bewegung des äußeren Stoffes.

Sein neue Vollkommenheiten mitteilt). Wenn du dieses erfaßt hast, dann ist die erste Eigenschaft, die dem notwendig Seienden zukommt, die, daß er existiert und daß er real existiert; sodann folgen die übrigen Eigenschaften. Die einen bezeichnen[1]) dieses reale Sein in Verbindung mit einer Relation, andere bezeichnen dieses reale Sein in Verbindung mit einer Negation. Keine einzige der Bestimmungen des notwendig Seienden bedeutet in seinem Wesen irgendwie eine Vielheit oder eine Verschiedenheit. Diejenigen Bestimmungen aber, die in sich eine Negation einschließen, verhalten sich anders. Man könnte die Schwierigkeit erheben: betreffs des ersten Seienden hat man kein Bedenken, zu sagen, daß er eine Substanz sei. Mit diesem Ausdrucke aber bezeichnet man nur diese individuelle Existenz, nämlich diejenige, von der es verneint wird, daß sie in einem Substrate existiert. Wenn man von Gott aussagt, daß er der Eine ist, so bezeichnet man damit nur die Existenz selbst, von der zugleich die Teilung nach Quantität oder nach Art der Prädikation (das praedicari de multis) verneint wird, oder von dem ein ihm im Sein gleichstehendes Individuum ausgeschlossen erscheint. Bezeichnet man ihn als Verstand, Gedachtes und Denkendes, so bezeichnet man damit im wahren Sinne des Wortes nur dieses unkörperliche Wesen in sich selbst betrachtet, von dem aus geschlossen wird, daß es sich mit der Materie und den Begleiterscheinungen der Materie in irgend welcher Weise vermischen könne. Dieser Begriff wird zugleich mit einer gewissen Relation (des Erkennenden zu den Dingen) ausgesagt. Wenn man von ihm aussagt, daß er der Erste sei, so bezeichnet man damit nur die Relation dieses realen Seins zu dem Weltall. Sagt man von ihm aus, daß er der Mächtigste sei, so bezeichnet man damit nur, daß er der notwendig Seiende sei, der in Beziehung steht zu einem anderen Sein, das von ihm ausgeht. Es kann von ihm nur ausgehen in der Weise, wie wir es erwähnt haben. Sagt man von ihm aus, daß er ein Lebender sei, so bezeichnet man damit nur die rein geistige Existenz, die zugleich mit einer Relation zum Weltall betrachtet wird, und diese Relation ist ebenfalls geistiger Natur in zweiter Linie;[2]) denn

---

[1]) Wörtlich: „earum ratio est“.

[2]) In erster Linie ist Gott geistig als Erkennender, in zweiter Linie als Wirkender; denn sein Wirken ist Erkennen.

der Lebende ist gleichbedeutend mit dem Erkennenden und Wirkenden. Sagt man von ihm aus, er sei ein Wollender, so bezeichnet man damit nur, daß der notwendig Seiende, der zugleich rein geistiger Natur ist, d. h. von dessen Wesen die Materie verneint wird, erstes Prinzip für die Ordnung des gesamten Guten sei (das existiert). Er denkt dasselbe. Daher ist dieser Begriff also zusammengesetzt aus einer Relation und einer Negation. Sagt man von ihm aus, daß er ein selbstloser Verleiher des Seins sei, so bezeichnet man mit diesem Ausdrucke diese bestimmte Relation, mit einer Negation, d. h. indem man zugleich eine andere Bestimmung von ihm ausschließt, die darin besteht, daß er irgend einen Gegenstand als Zweck erstrebe. Sagt man von ihm aus, er sei das (wahre) Gute, so bezeichnet man damit nur den Umstand, daß dieses reale Sein frei ist von der Beimischung von irgend etwas, das in der Potenzialität besteht oder einen Mangel in sich schließt. Dieses aber ist eine Negation. Oder man bezeichnet damit den Umstand, daß er erste Ursache für alle Vollkommenheit und Ordnung ist, und dieses bedeutet eine Relation.

Achtes Kapitel.

Er ist seinem Wesen nach der Geliebte und der Liebende, Gegenstand des Glücks und selbst glücklich. Die Lust ist das Erfassen des entsprechenden Guten.

Nachdem du die Eigenschaften des ersten Seienden, des Wahren, in dieser Hinsicht erkannt hast, so existiert in ihnen also nichts, das für das Wesen Gottes Teile oder eine Vielheit in irgendwelcher Weise erforderte. Es kann keine Majestät und keine Würde (Glanz) geben, die höher sei, als diejenige, daß die Wesenheit eine rein geistige sei, reines Gut bedeute und von jeder Art des Mangels frei sei, und daß sie zugleich einheitlich und einfach sei in jeder Beziehung. Daher kommt dem notwendig Seienden die Vollkommenheit und die größte Majestät zu. Er ist das Prinzip der Schönheit jedes Dinges.

Die Schönheit jedes Dinges und seine Würde besteht darin, daß es so beschaffen ist, wie es für das Ding notwendig ist. Wie groß ist die Schönheit dessen, was so ist, wie die Existenz des Notwendigen! Jede Schönheit, jedes adäquate Objekt und jedes Gut, das erkannt ist, ist damit zugleich auch geliebt und ersehnt. Das erste Prinzip von alle diesem ist das Erkennen Gottes. Es könnte nun das sinnliche oder das phantasiemäßige oder das der cogitativa oder das der unsicheren Meinung oder das des Verstandes sein. Umsomehr das Erkennen tiefer in das Wesen eindringt und intensiver die wahre Natur erfaßt, und so oft das Erkannte seinem Wesen nach vollkommener und edler ist, umsomehr ist auch die Liebe der erkennenden Kraft, die sich auf dieses Objekt richtet, und die Freude an ihm größer.[1]) Daher ist der notwendig Seiende, der sich in der höchsten Vollendung, Schönheit und Majestät befindet, derjenige, der sein Wesen in dieser Vollendung, Würde und Schönheit in vollkommenster Weise erkennt nach Art eines begrifflich Erfassenden und eines begrifflich Erfaßten, und zwar so, daß beide (der Erkennende und sein Objekt) in ihrem eigentlichen Wesen nur eines sind. Daher ist sein Wesen für sich selbst im höchsten Maße liebend und Objekt der Liebe, im höchsten Maße glückselig und Objekt der Glückseligkeit. Dies verhält sich so; denn der Genuß besteht nur in dem Erfassen des adäquaten Objektes, insofern es ein adäquates ist.[2]) Der sinnliche Genuß besteht also in dem sinnlichen Erfassen des Adäquaten, der geistige Genuß im geistigen Erfassen desselben. Daher ist also der erste Seiende in vorzüglichem Sinne ein Erkennender, der in der vorzüglichsten Art des Erkennens das vollkommenste Objekt erfaßt. Deshalb ist er also im vollkommensten Sinne glückselig und Objekt der Glückseligkeit. Diese Bestimmung ist in ihm so enthalten, daß kein Geschöpf sich mit ihm darin vergleichen kann. Für diese Begriffe (der innern göttlichen Welt) haben wir keine anderen Bezeichnungen als diese. Wer diese als unschön betrachtet, möge andere anwenden.

Wisse, daß das Erfassen des Verstandes, das sich auf ein begrifflich faßbares Objekt erstreckt, mächtiger (intensiver) ist als das Erfassen des Sinnes, das sich auf einen sinnlich wahr-

---

[1]) Vgl. Kommentar Ismâ'îls zu den Ringsteinen, Fârâbîs, Nr. 23.

[2]) Vgl. Fârâbî Ringsteine, Nr. 17 und Kommentar Imails, S. 403.

nehmbaren Gegenstand bezieht; denn der Verstand denkt und erfaßt das Bleibende und Allgemeine. Er verbindet sich mit ihm (seinem Objekte) und wird dieses Objekt in einer gewissen Weise (intellectus actu fit intellectum actu). Er erkennt es in seinem wahren Wesen (und seiner inneren Natur), nicht nach seiner äußerlichen Erscheinung. So verhält sich aber nicht die äußere Sinneswahrnehmung zum sinnlich Wahrnehmbaren. Der Genuß, der uns eigen ist, indem wir ein adäquates Objekt begrifflich erfassen, steht also höher als der Genuß, den wir erfahren, wenn wir ein adäquates Objekt sinnlich wahrnehmen. Beide lassen sich überhaupt nicht vergleichen. Jedoch trifft es sich manchmal, daß die erkennende Fähigkeit an dem Objekte, an dem sie sich erfreuen sollte, keine Freude hat. Dies jedoch ist durch andere akzidentelle Verhältnisse (nicht per se) herbeigeführt. In gleicher Weise hat auch der Kranke[1]) keine Freude an dem Süßen und verachtet dasselbe auf Grund eines anderen, akzidentellen Verhältnisses, das ihm zustößt. In gleicher Weise müssen wir unseren Zustand verstehen, so lange wir im körperlichen Leben bleiben. Denn es trifft sich, daß wir, wenn unsere Erkenntniskräfte zur aktuellen Vollendung im Erkennen gelangen, nicht denjenigen Genuß haben, den wir der Natur der Sache nach empfinden müßten. Der Grund dafür liegt darin, daß der Körper hinderlich ist. Wenn wir von dem Körper befreit wären, dann würden wir uns selbst erschauen, und unser Wesen würde die realen Wesenheiten der Dinge inbegrifflicher Weise erkennen und erschauen, wie auch ihre eigentlichen Schönheiten und die wahren Objekte des Glückes. Diese Objekte verbinden sich, so wie sich das eine Objekt des Erkennens mit dem anderen vereinigt (also nach logischen Gesetzen). Dann erleben wir die Glückseligkeit und die Erhabenheit, die unendlich ist. Im folgenden werden wir uns darüber noch weiter verbreiten.

Wisse, daß der Genuß jeder Fähigkeit darin besteht, daß die für sie bestimmte Vollendung in ihr wirklich wird. Für die sinnliche Wahrnehmung besteht also der Genuß in den sinnlich wahrnehmbaren, dem Sinne entsprechenden Dingen, für den Zorn besteht er in der Rache, für die Hoffnung in dem Siege (und in dem Erlangen eines Gegenstandes), für jedes Ding in dem, was ihm eigentümlich zukommt, für die vernünftige Seele darin, daß

[1]) Vgl. Fârâbî Ringsteine, Nr. 20 und 21.

sie wissend und aktuell begrifflich erkennend wird.[1]) Daher ist also der wahrhaft Seiende begrifflich erfaßbar und erkannt, sei es nun, daß er von einem anderen begrifflich erfaßt wird oder nicht. Er ist zudem Objekt der Liebe, sei es nun, daß er von einem anderen geliebt wird oder nicht.[2])

---

[1]) Vgl. Fârâbî Ringsteine, Nr. 17.

[2]) Vgl. dazu Fârâbî Ringsteine, Nr. 23. Cod. d add.: „Er ist Objekt der Glückseligkeit, sei es, daß diese von einem anderen empfunden wird, oder nicht".

Neunte Abhandlung.

Das Hervorgehen der Geschöpfe aus der „ersten“ Ordnung Gottes und ihre Rückkehr zu ihm.[1]

Erstes Kapitel.

Die Eigenschaft, die dem ersten Prinzipe des Seins zukommt.

Es ist uns klar geworden, daß das Weltall eine erste Ursache hat, die der notwendig Seiende ist, der nicht unter ein Genus fällt oder unter eine Definition gehört oder durch einen deduktiven Beweis dargetan wird. Er ist frei von Qualität, Quantität, Wesenheit, ubi, quando und Bewegung. Er hat keinen Ähnlichen noch einen ihm Gleichstehenden neben sich noch ein Kontrarium. Er ist der Eine in vielfacher Beziehung,[2] weil er nicht teilbar ist, weder in aktuelle noch auch in begriffliche Teile durch Supposition und innere Vorstellung, wie z. B. das Kontinuum teilbar ist; noch ist er teilbar durch Teile die der Verstand findet, so daß also sein Wesen zusammengesetzt wäre aus begrifflichen Teilen, die sich voneinander unterschieden, um dann aus ihrer Zusammensetzung ein einheitliches Wesen entstehen zu lassen. Sein Wesen ist einzig, insofern kein Ding an dem Sein teilnimmt, das ihm zukommt. In dieser Einheit ist er ein Individuum. Er ist ein Einziges, weil er in seiner Existenz vollendet ist. Kein Ding besteht, das zu seiner Existenz noch hinzutreten müßte, damit sie vollendet würde. Dieses ist nach früherer Darlegung[3] eine Art des Einen. Die Einheit

---

[1]) Diese Abhandlung enthält in kurzer Zusammenfassung die Kosmologie Avicennas. Als Teil der Metaphysik, die das Geistige betrachtet, hat sie insofern eine Berechtigung, als sie die Lehre über die Geister enthält.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. in jeder Hinsicht“.

[3]) Vgl. Abh. III, 2 ff.

ist in Gott nur nach Art der Negation enthalten, nicht wie die Einheit, die in den Körpern sich findet durch Kontinuität oder durch Zusammentreten von Einheiten, durch Juxtaposition oder in anderer Weise, wie die Einheit der Dinge, die auf Grund einer (inneren) Einheit „una" sind. Diese Einheit ist ein realer Begriff (ratio), der einem Wesen wie ein Akzidens anhaftet.

In den Darlegungen, die in den Naturwissenschaften ausgeführt wurden (Naturwissenschaften II. Teil I, 4) ist es dir klar geworden, daß eine Kraft existiert, die unendlich und unkörperlich ist. Ihr Wesen ist das erste Prinzip der ursprünglichen und unvermittelten Bewegung (der ersten Sphäre). Es ist dir ferner klar geworden, daß die kreisförmige Bewegung nicht in zeitlicher Weise entsteht. Zugleich ist dir daraus in gewissem Sinne erkenntlich, daß eine erste Ursache bestehen muß, die ewig ist. Sodann wurde dir klar, daß der notwendig Seiende in seinem Wesen nach allen Seiten hin notwendig seiend ist. Kein Zustand kann ihm vorausgehen, der früher nicht existierte, und dabei wurde dir klar, daß die Ursache auf Grund ihres Wesens die notwendige Wirkung hervorbringt.[1]) Wenn daher die Ursache ewig besteht, so wirkt sie auch ihre Wirkung in ewiger Weise. Bist du mit diesen Ausführungen in den Naturwissenschaften zufrieden, dann genügt dir jenes an Stelle dessen, was wir hier darlegen; jedoch wollen wir deine Wißbegierde noch weiter befriedigen.

Wir lehren also: jedes zeitlich neu entstehende Ding muß, wie du bereits gesehen hast, eine Materie besitzen. Wenn daher das Ding noch nicht zur tatsächlichen Existenz gelangt ist und sodann in einem zeitlichen Später zum Dasein gelangt, können zwei Fälle eintreten. Seine beiden Ursachen, die Wirkursache und die Materialursache, verhalten sich entweder so, daß sie beide nicht bestanden und dann erst wirklich wurden, oder daß sie bereits bestanden. Jedoch ist die Wirkursache noch nicht aktuell bewegend, noch die aufnehmende Ursache aktuell (zur Form hin) bewegt; oder drittens, das Verhältnis liegt so, daß die Wirkursache real bestand, ohne daß die Materialursache Dasein hatte; oder viertens, die Materialursache bestand real, ohne daß die Wirkursache Existenz besaß. Daher lehren wir im all-

---

[1]) Avicenna zählt hier diejenigen Prinzipien auf, die er im folgenden voraussetzt.

gemeinen kurz, bevor wir auf die einzelnen Diskussionen eingehen, daß Ursache und Wirkung sich wie folgt verhalten. Verhalten sich die Ursachen so, wie sie vorher waren, und entsteht in keiner Weise ein reales Ding als Wirkung, das früher nicht existierte, dann verhält sich das existere ab aliquo und das non existere ab aliquo so, wie es vor dem tatsächlichen Wirken der Ursachen besteht. Dann also ist es nicht möglich, daß ein wirkliches Ding (als Wirkung) entstehe. Wenn aber nun in der Tat etwas Neues entsteht, das früher nicht war, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder entsteht dasselbe in der Weise, wie etwas, das dadurch entsteht, daß seine Ursache wirklich wird, und zwar mit einem Male, (simul cum existentia causae), nicht nach Art dessen, was entsteht durch die Nähe seiner Ursache, (so daß die Wirkung nicht auf einmal, aber doch schnell auftritt) oder durch die Entfernung von der Ursache (so daß die Wirkung langsam auftritt) oder zweitens, das Ding entsteht in einer dieser letztgenannten Weisen (entweder schnell oder langsam).[1])

Die erste Art des Entstehens ist damit begründet, daß die Wirkung notwendig eintritt, weil die Ursache existiert, und daß sie gleichzeitig mit ihr eintrete, ohne daß sie irgendwie später ist als die Ursache. Ist jedoch die Ursache nicht existierend und gelangt dann zur Existenz, oder ist sie bereits existierend, so daß jedoch die Wirkung dem Sein nach später ist wie die Ursache, dann ergibt sich das, was wir auseinandergesetzt[2]) haben betreffs des ersten Seienden: es muß nämlich ein anderes neu entstehendes Ding vorhanden sein, das im Sein verschieden ist von der Ursache.[3]) Dieses entstehende Ding (das der Ursache das aktuelle Wirken mitteilt, während sie vordem nur der Möglichkeit nach wirkend war) ist also die causa proxima. Wollte man diese in der begonnenen Weise weiter verfolgen, dann ergäben sich Ursachen und hinzukommende Momente, die auf einmal entstehen, eine unendliche Kette bilden und zugleich (mit den Ursachen) notwendig sind. Dieses haben wir in dem

---

[1]) Wörtlich: „nach Art dessen, was auf Grund der Nähe oder Ferne seiner Ursache entsteht".

[2]) Vgl. Abh. VI, 2 und 3.

[3]) Dieses neue Moment soll die Ursache zur aktuell wirkenden Ursache machen.

Prinzipe klar erkannt, das die Lehre von einer unendlichen Kette der Ursachen als falsch beweist (vgl. Abh. VIII, 1 und 2). Daher ergibt sich, daß die neu auftretenden Ursachen nicht alle zu gleicher Zeit (in instanti) wirken, nicht etwa weil sie der ersten Ursache näher oder ferner stehen.[1]) Es ergibt sich also schließlich, daß die ersten Prinzipien des Werdens eine endliche Kette bilden, die aus Ursachen besteht, die in der Nähe oder Ferne (von der ersten Ursache) stehen.[2]) Diese Wirkung erfolgt durch die Bewegung. Vor der Bewegung existierte also eine frühere Bewegung, und diese Bewegung führte die Ursachen zu der (dieser zweiten) Bewegung hin. Beide verhalten sich also wie zwei Dinge, die sich berühren; sonst müßte die Diskussion wieder von vorne beginnen. Man müßte eine neue Ursache voraussetzen betreffs der Zeit, die zwischen beiden (Bewegungen) liegt. Wenn die Zeit nicht „berührt" (und kontinuierlich) wird durch eine Bewegung,[3]) dann befinden sich die entstehenden Dinge, (die die Ursachen zu aktuell wirkenden machen sollen) und die unendlich an Zahl sind in Beziehung zu den Ursachen in einem einzigen Augenblicke, da es nicht möglich ist, daß sie in verschiedenen Augenblicken, die sich aufeinander folgen und sich berühren,

---

[1]) Dann wirken sie allmählich und in unvollkommener Weise. Vgl. Thomas I—II 66, 1 c: Semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causae propinquius.

[2]) Wörtlich: „sie gelangen schließlich hin zu der Nähe oder Ferne der Ursachen", d. h. es gibt verschiedene Ordnungen von Ursachen. Vgl. Thomas, Sum. th. I 65, 3 c: quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Ib. 104, 2 c: Cum sint multae causae ordinatae, necesse est, quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis, et ideo principaliter quidem prima causa est effectûs conservativa, secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis, quanto causa fuerit altior et primae causae propinquior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut philosophus dicit in XII, Metaph. text. 34, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis, secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis, quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res finas et permanentes.

[3]) Das Jetzt ist das Ende der Bewegung und leitet über zur folgenden Bewegung. Sollen beide kontinuierlich sein, dann müssen sie sich in einem unteilbaren Zeitpunkte berühren. Ferner muß auch die Zeit ein continuum bilden. Sie wird dadurch kontinuierlich, daß die Bewegung sie kontinuierlich „berührt", wie der Text sagt; denn die Zeit ist nichts anderes als das Maß der Bewegung. Ist also die Bewegung kontinuierlich, dann auch die Zeit.

existieren.[1]) Dieses ist aber unmöglich. Das Verhältnis liegt vielmehr so, daß das eine in jenem Augenblicke der Ursache näher steht, nachdem es früher von ihr entfernt war, oder daß es sich von der Ursache entfernt, nachdem es ihr nahe stand. Dieser Augenblick ist also der Endpunkt einer ersten Bewegung, die zu einer zweiten Bewegung oder einem anderen Dinge hinführt. Leitet er nun zu einer anderen Bewegung über und verursacht diese, dann ist jene Bewegung, die sich wie die nächste Ursache dieser Bewegung verhält, mit ihr im Kontakte. Der Begriff dieses Kontaktes ist dahin zu verstehen, daß es nicht möglich ist, daß zwischen (den) beiden Bewegungen irgendwelche Zeit oder irgend eine Bewegung sich einschieben läßt. (Beide bilden also nicht etwa ein Kontiguum, sondern ein Kontinuum).

Es ist uns bereits in den Naturwissenschaften (I. Teil II, 9—12) klar geworden, daß die Zeit eine Folgeerscheinung der Bewegung ist. Die Beschäftigung mit dieser Art des Beweises zeigt uns jedoch nur, ob eine Bewegung vor einer anderen Bewegung existiert; sie zeigt uns aber nicht, ob diese Bewegung Ursache für das Entstehen der letzten Bewegung wird. Es ist bereits in jeder Beziehung klar geworden, daß die Bewegung nicht entsteht, nachdem sie vordem nicht war, es sei denn durch ein zeitlich Entstehendes,[2]) und dieses zeitlich Entstehende entsteht wiederum seinerseits nur durch eine Bewegung, die mit dieser ersten Bewegung in (kontinuierlichem) Kontakte steht. Es darf kein Bedenken erwecken, welcher Art dieses zeitlich Entstehende (das die Ursache Determinierende) sein mag, ob es nun die Absicht des Handelnden oder sein Willensentschluß oder irgend ein Wissensinhalt, ein Werkzeug, eine Naturanlage oder das Eintreten einer für die Handlung günstigeren Zeit ist, oder das Eintreten einer Bereitschaft und Disposition von seiten des Aufnehmenden, die vordem in ihm nicht vorhanden war, oder die Verbindung mit dem einwirkenden Prinzipe, die früher nicht bestand. Wie dieses auch immer beschaffen sein mag, das Ein-

---

[1]) Im angenommenen Falle gäbe es keine kontinuierliche Zeit. In einer diskontinuierlichen können sich die determinierenden Ursachen aber nicht befinden, deshalb müßten sie in einem Augenblicke sein.

[2]) Die Ursache, die die Bewegung hervorbringt, muß zum Wirken determiniert werden in dem Augenblicke, in dem die Bewegung entstehen soll. In diesem Augenblicke muß also ein Moment auftreten, das die Ursache determiniert.

treten dieses neuen Elementes hängt ab von der Bewegung und kann nur in dieser Weise entstehen.

Wir wollen nun zurückgreifen und übergehen zur Darlegung im einzelnen und sagen deshalb: wenn die Wirkursache und die Materialursache in ihrem Wesen selbständig existieren, ohne daß eine Wirkung oder Arten des Leidens zwischen beiden stattfinden, dann bedarf es (für die Wirkursache) des Eintretens irgend einer Beziehung zwischen beiden, die zur Folge hat, daß die Handlung und der passive Zustand (des aufnehmenden Prinzips) eintreten. Diese Bedingung muß entweder eintreten vonseiten der Wirkursache wie z. B. ein Willensentschluß, der die Handlung hervorbringt, oder eine Naturanlage, die sie notwendig erzeugt, oder ein Werkzeug oder eine Zeit. Dieses aktualisierende Prinzip kann auch vonseiten der aufnehmenden Ursache eintreten wie z. B. eine Disposition, die vordem nicht bestand, oder es kann von beiden Seiten her kommen wie z. B. die Verbindung des einen mit dem anderen. Es wurde bereits klar gelegt, daß alle diese Vorgänge durch eine Bewegung eintreten.

Wenn nun aber die Wirkursache existiert, ohne daß das aufnehmende Prinzip, irgendwie vorhanden ist, so bedeutet dieses ein unmögliches Verhältnis und zwar erstens weil das aufnehmende Prinzip, wie wir dargelegt haben, nur durch eine Bewegung, die kontinuierlich ist,[1]) entsteht. Dann besteht also vor dieser Bewegung eine andere Bewegung.[2]) Der zweite Grund, weshalb das Obige unmöglich ist, ist der, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht eintreten kann, so lange ihm nicht die Existenz eines passiven Prinzips vorhergeht, und dieses ist die Materie. Dann also mußte das aufnehmende Prinzip bereits existieren, so daß dann aus ihm das aufnehmende Prinzip erst wirklich wird (es mußte also existieren bevor es war).[3]) Nimmt man aber an, daß das aufnehmende Prinzip real existiert, und die Wirkursache zu gleicher Zeit nicht real existiert, dann tritt die Wirkursache auf und hat zur Folge, daß

---

[1]) Codd. b, d: „der eine Verbindung zukommt".

[2]) Eine Bewegung setzt aber eine Materie voraus. Avicenna will hier die Ewigkeit der Materie beweisen.

[3]) Es ergibt sich also, daß das aufnehmende Prinzip ein absolut erstes ist und in keiner Weise durch eine Bewegung entstehen kann; denn jede Bewegung setzt das materielle Prinzip voraus.

ihr Wirklichwerden auf Grund einer Ursache, die in sich Bewegung besitzt, erfolgt, wie wir es dargelegt haben.[1])

Die erste Ursache des Weltalls ist ferner ein Wesen, das in notwendiger Weise die Existenz besitzt. Es ist selbst notwendig seiend und verursacht notwendig[2]) das, was durch seine Macht existiert; sonst müßte dieses erste Prinzip einen (sich verändernden) Zustand erleben, der vordem nicht bestand. Dann aber wäre es nicht mehr das notwendig Seiende in allen seinen Beziehungen. Nimmt man an, daß der neue Zustand auftritt (der es zum aktiven Wirken veranlaßt) und zwar nicht innerhalb seines Wesens, sondern seinem Wesen äußerlich, als welche viele den Willensentschluß bezeichnen, dann kehrt dieselbe Diskussion wieder betreffs des Auftretens dieses Willensentschlusses, ob dieser entsteht durch einen anderen Entschluß oder durch Naturnotwendigkeit oder in anderer Weise, d. h. durch ein Ding, das vor dem Willensentschlusse bereits existierte.[3]) Wie man auch immer ein Ding annehmen mag, das neu eingetreten ist und vordem nicht bestand — es muß der eine von zwei Fällen eintreten. Entweder nimmt man an, daß dieses in seinem Wesen (dem der ersten Ursache) selbst neu eintritt, oder nicht in diesem Wesen. Es verhält sich dann vielmehr so, daß es von dem Wesen der Ursache getrennt ist, und dann kehrt dieselbe Diskussion betreffs dieses Wirklichen wieder. Tritt es aber in dem Wesen der Ursache (Gottes) auf, dann erleidet das Wesen der Ursache eine Veränderung. Es wurde jedoch bereits dargelegt, daß der notwendig Seiende in seinem Wesen (per se) notwendig seiend ist in jeder Beziehung (so daß er also keine Veränderung erleiden kann).

Ferner, wenn das tätige Prinzip sich bei dem Auftreten von Substanzen, die von seinem Wesen getrennt und von ihm verursacht sind, ebenso verhält, wie es vor ihrem Auftreten war, und wenn in keiner Weise ein Ding wie ein Akzidens zu seinem Wesen hinzutritt, das früher nicht bestand, so daß das Verhältnis der Ursache so bleibt, wie es vor der Wirkung war, und daß also keine Wirkung von ihr ausgeht, dann ist es durch-

---

[1]) Alles neu, d. h. zeitlich Entstehende, wird durch eine Bewegung.

[2]) Wörtlich: „es ist notwendig inbezug auf das, was".

[3]) Nach dieser Lehre ist die Ursache des menschlichen Wollens ein von außen determinierendes Agens.

aus nicht notwendig, daß ein reales Ding existiert, das von ihr geschaffen wird. Der Zustand und das Verhältnis der Wirkursache bleibt also so, wie er vor dem Auftreten der Tätigkeit war.

Es muß folglich unbedingt eine Unterscheidung (ein aktualisierendes Prinzip) auftreten, damit die Existenz der Wirkung aus der Ursache notwendig erfolge, und damit die Ursache zum Wirken gebracht werde.[1]) Dieses muß durch ein neu Auftretendes bewirkt werden, das die Vermittlung bildet und das vordem nicht existierte, als die Wagschale des Nichtseins das Übergewicht hatte über das Sein. Das Nichttätigsein war der Zustand, in dem sich die Ursache befand. Dieses ist nun kein Verhältnis, das sich außerhalb der Ursache befindet; denn wir diskutieren über das Auftreten des Wirklichen aus der Ursache selbst, ohne Vermittlung eines anderen Dinges, das von neuem (außerhalb der Ursache) auftreten würde, so daß erst durch dieses das zweite zur Wirklichkeit gelangte. In dieser Weise reden die Philosophen betreffs des Willensentschlusses und des erstrebten Gegenstandes. Der richtig denkende Verstand, der nicht getrübt ist, bezeugt folgendes: wenn das eine und einzige Wesen in jeder Beziehung so bleibt, wie es war (ohne sich zu verändern) und wenn auch früher keine Wirkung aus ihm erfolgte, und wenn dasselbe auch jetzt in der gleichen Untätigkeit verharrt, dann entsteht auch im jetzigen Augenblicke keine Wirkung aus ihm. Wenn daher im jetzigen Augenblicke irgend eine Wirkung aus der Ursache entsteht, dann ist in seinem Wesen eine Intention oder ein Willensentschluß oder eine Naturanlage oder eine Macht oder ein Vermögen aufgetreten, das vordem nicht war, oder irgend ein anderes Wirkliches, das diesem gleichsteht, und früher nicht existierte.

Wer dieses leugnet, der tritt wenigstens seinem Worte nach in Gegensatz zu notwendigen Folgerungen seiner Vernunft; im Inneren jedoch bezeugt er dieselbe Sache; denn dasjenige, was in der Möglichkeit ist, zu existieren oder nicht zu existieren, wird nur dann aktuell und gelangt als Wirkung zur Vorherrschaft (zum Übergewichte), wenn eine Ursache auftritt. Dieses Wirkliche, das der Ursache eigen ist, verbleibt also in dem gleichen Zustande (wie vor der Wirkung). Für keine Wirkung tritt das Übergewicht (über das Nichtsein) ein, noch

[1]) Wörtlich: „damit die Wagschale der Wirkung überwiege".

ergibt sich dieses Übergewicht notwendig aus dem Wesen der Ursache selbst. Für dieses Wirken besteht kein Motiv noch auch irgend ein Nützlichkeitsgrund oder ein ähnliches Moment des Wirkens. Wenn dies nun eintrifft, dann muß notwendigerweise ein neu eintretendes Wirkliches vorhanden sein, das (der Ursache das aktuelle Wirken verleiht, und) in diesen Wesen das Übergewicht für die Wirkung hervorbringt, wenn jenes Wesen überhaupt die Wirkursache ist; sonst bleibt ihre Beziehung zu diesem Möglichen (das entstehen soll) so, wie es vor dem Auftreten der Wirkung war. Es tritt dann keine andere Beziehung der Ursache zum ens possibile auf und daher bleibt das Ding (das entstehen soll), in dem gleichen Zustande (wie vordem). Die Möglichkeit (desselben) ist also reine Potenzialität, die in ein und demselben Zustande verharrt. Tritt aber nun für die Ursache irgend eine Beziehung auf (die in der Ursache das aktuelle Wirken hervorbringt), dann ist dadurch ein neues Ding eingetreten (ein determinierendes Moment) und dieses muß notwendigerweise dem Wesen der Ursache anhaften und in ihm entstehen (d. h. nichts für die Ursache Äußeres sein). Ist nämlich dieses Moment, das der Ursache das aktuelle Wirken verleiht, außerhalb ihres Wesens, dann kehrt die Diskussion betreffs desselben wieder zu demselben Probleme zurück. Dieses Wirkliche stellt dann nicht die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung dar, die wir suchen; denn wir suchen diejenige Beziehung, die dazu führt, die Existenz alles dessen, was außerhalb der Ursache ist, zu verursachen, nachdem dieses früher nicht bestand. Wir betrachten also dieses (das Verursachte) wie ein Ganzes und etwas, das sich in dem Zustande befindet, in dem es nicht real existiert; sonst müßte bereits (durch eine Ursache) aus dieser Summe des Nichtseienden etwas hervorgebracht worden sein, und man betrachtete diese Summe in einem Zustande, der nach dem Zustande des Nichtseins eintritt.[1])

Ist nun die erste Ursache für diese Beziehung zwischen Ursache und Wirkung (die der Ursache das aktuelle Wirken verleiht) getrennt von der Ursache selbst, dann ist sie also

---

[1]) Avicenna denkt sich den Zustand, daß außerhalb der ersten Ursache absolut nichts existiert. Dann kann diese freilich nicht durch ein Äußeres determiniert werden. Ihr gegenüber sind alle übrigen Dinge eine homogene Masse des Möglichen, aus der kein einzelnes Ding aus eigener Kraft hervortreten kann, um wirklich zu werden.

nicht jene Beziehung, die wir suchen. Das erste neu Eintretende muß also nach diesen Darlegungen im Wesen der Ursache selbst eintreten (um ihr das aktuelle Wirken mitzuteilen). Jedoch ist dieses unmöglich. Wie könnte auch in dem Wesen des ersten Seienden etwas auftreten? und von welchem Wirklichen sollte dieses aktualisierende Moment herstammen?

Daher ist es also klar, daß der notwendig Seiende in seinem Wesen Einer[1]) ist. Du siehst also, daß dieses determinierende Moment verschieden ist von der Wirkung, die von der Ursache ausgeht. Denn in diesem Falle gewinnen wir nicht die gesuchte Beziehung (für das aktuelle, neu auftretende Wirken der Ursache). Wir suchen nämlich diejenige Beziehung, die die notwendige Ursache dafür bildet, daß das mögliche Sein aus der ersten Ursache zur Aktualität hervorgeht. Diese Beziehung müßte (wenn sie überhaupt denkbar wäre) herstammen von einem anderen notwendig Seienden (einem zweiten Gotte). Es wurde jedoch bereits dargelegt, daß der notwendig Seiende nur Einer und ein Einfacher ist. Wenn er daher von einem Anderen (in der Aktualität seines Wirkens) abhängen würde, dann wäre jener die erste Ursache, und die Diskussion (betreffs des neu auftretenden, aktuellen Wirkens jener Ursache) würde sich wiederholen.

Zweites Kapitel.

Der Aufschub des göttlichen Wirkens tritt nicht ein, weil eine bestimmte Zeit erwartet werden muß, noch ist eine gewisse Zeit günstiger wie eine andere.

Wie ist es ferner möglich, daß in dem Nichtseienden sich eine Zeit für das Nichthandeln von einer anderen für das Handeln unterscheidet? Wodurch unterscheidet sich sodann die eine Zeit von der anderen? Ferner, wenn klar geworden ist, daß das entstehende Ding nur durch das Entstehen eines neuen (determinierenden) Zustandes in der ersten Ursache wirklich wird, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder muß diese aus

---

[1]) In Ihm kann also nichts Neues entstehen, noch ein Agens von Außen auf ihn wirken. Jede Veränderung bedeutet eine Vielheit.

der ersten Ursache neu eintretende Wirkung aus Naturnotwendigkeit oder auf Grund eines bestimmten Zweckes in Gott, der verschieden ist von dem Willensentschlusse, oder schließlich durch einen Willensentschluß entstehen. Denn dieses Ding entsteht nicht von der ersten Ursache durch Zwang oder zufällig. Entsteht es aber durch Naturnotwendigkeit, dann muß diese Naturnotwendigkeit eine Veränderung erleiden (damit sie wirkend werde, während sie früher nicht wirkend war). Entsteht es aber auf Grund des erstrebten Zweckes, dann muß auch dieser Zweck eine Veränderung erleiden. Entsteht nun die Wirkung durch einen Willensentschluß, so wollen wir den Fall von der Diskussion ausschließen, daß dieser Willensentschluß in dem Wesen der ersten Ursache neu entstehe oder von deren Wesen sich unterscheide. Wir sagen vielmehr: das Gewollte in dem Wirken der ersten Ursache ist entweder das Erschaffen der Existenz selbst oder irgend ein anderer, intendierter Gegenstand oder ein Nutzen, der auf das Erschaffen folgt. Ist das Gewollte nun die erschaffene Existenz selbst, weshalb wurde sie dann nicht früher geschaffen (wenn sie, wie die Annahme besagt, in einer gewissen Zeit erschaffen sein soll, nicht von Ewigkeit her)? Oder bist du etwa der Ansicht, daß gerade der jetzige Augenblick für die Erschaffung günstig war oder daß die Zeit selbst Ursache für das Auftreten der Wirkung ist oder daß Er sie (nur) in dem jetzigen Augenblicke schaffen konnte? Mit dem, was wir hier vorbringen, wollen wir nicht die Schwierigkeit des Gegners billigen, die besagt, daß diese Frage unnütz sei; denn die Frage stellt sich[1]) betreffs jeder Zeit. Das Problem ist vielmehr ein wirkliches und wahres; denn es kehrt wieder betreffs jeder einzelnen Zeit und ist eine notwendige Konsequenz. Ist nun die Schöpfung gerichtet auf irgend einen erstrebten Gegenstand oder einen Nutzen (den der Schaffende erreichen will), so ist es klar, daß dasjenige, was sich zu dem Dinge in ein und derselben Weise verhält, gleichgültig ob dieses Ding existiert oder nicht existiert, nicht der intendierte Gegenstand ist.[2]) Dasjenige aber, das einem Dinge in vorzüglicherem Sinne zukommt insofern dieses existiert (als

---

[1]) Wörtlich: „kehrt wieder".

[2]) Der Zweck verhält sich nicht indifferent zu den auf ihn gerichteten Mittelursachen.

wenn es nicht existiert), ist das bonum utile. Der erste Wahre ist also seinem Wesen nach vollkommen und erlangt keinen Nutzen durch irgend ein Ding.

Drittes Kapitel.

Aus der Lehre derjenigen, die das Wirken Gottes verringern (indem sie eine zeitliche Schöpfung lehren), ergibt sich, daß die Gottheit der Zeit und Bewegung um eine bestimmte Zeit vorausgehen müßte.

Wodurch geht ferner der erste Seiende seinen aktuell auftretenden Tätigkeiten voraus? Dieses könnte im angenommenen Falle entweder dem Wesen nach oder der Zeit nach stattfinden. Geht er nun nur seinem Wesen nach voraus, wie z. B. die Einheit vor der Zweiheit, selbst wenn beide der Zeit nach gleichzeitig sind, und so wie die Bewegung des Bewegenden, indem er sich bewegt durch eine Bewegung, die von ihm ausgeht — dieses enthält ein logisches Früher, auch wenn sie gleichzeitig sind —, so ergibt sich notwendig, daß beide neu auftreten müssen, sowohl der erste Ewige als auch die Tätigkeiten, die aus ihm entstehen. Nehmen wir nun den Fall an, die erste Ursache ginge nicht nur ihrem Wesen nach der Wirkung voraus, sondern sowohl ihrem Wesen als auch der Zeit nach, indem Gott zuerst allein existierte, ohne daß eine Welt war noch eine Bewegung. Nun ist aber kein Zweifel, daß der Ausdruck „er war" etwas bezeichnet, das vergangen ist, und das jetzt nicht mehr existiert. Dieser Ausdruck bezeichnet etwas in determinierter Weise. Auf dieses „er war" folgt das, „sodann". Es bestand also irgend etwas, das vergangen ist, bevor die Schöpfung geschaffen wurde, und dieses Seiende ist endlich (indem es mit dem Eintreten der Schöpfung beendet wird). Es besteht also eine Zeit vor der Bewegung und vor der Zeit; denn die Vergangenheit ist entweder eine solche durch sich selbst, und dieses ist die Zeit (d. h. die Vergangenheit) oder durch eine andere Zeit, und dieses ist die Bewegung und das, was in ihr enthalten ist und gleichzeitig mit ihr sich ereignet. Dieses wurde dir bereits dargelegt.[1])

---

[1]) Naturwissenschaften I. Teil II.

Geht nun Gott nicht durch irgend ein reales Ding (eine Dauer), das vergeht, der ersten Zeit (inbezug auf das Eintreten der Schöpfung) voraus, dann ist Gott also zeitlich entstehend und zwar gleichzeitig mit dem zeitlichen Entstehen der Schöpfung. Wie könnte es auch sein, daß Er nach der Supposition jener Philosophen nicht um irgend ein reales Ding (wie die vergangene Zeit), das vergeht, der ersten Zeit (des Eintretens) der Schöpfung vorausginge? Er existierte ja doch (nach ihrer Annahme), ohne daß die Schöpfung war, und dann existierte Er, während zugleich die Schöpfung bestand. Der Umstand aber, daß er existierte ohne die Schöpfung, besteht nicht gleichzeitig und dauernd mit dem anderen Umstande, daß er existierte, während zugleich die Schöpfung bestand. Ebensowenig ist der Umstand, daß er vor der Schöpfung existierte, bestehend und dauernd gleichzeitig mit dem anderen Umstande, daß er mit der Schöpfung existiert. Der Umstand, daß er existierte ohne die Schöpfung, ist nicht gleichbedeutend mit seiner Existenz allein für sich betrachtet; denn sein Wesen ist wirklich auch nach der Schöpfung, noch auch ist der Umstand, daß er existierte ohne die Schöpfung, gleichbedeutend mit seiner Existenz, wenn diese gleichzeitig genommen wird mit der Nichtexistenz der Schöpfung, ohne vermittelt zu sein durch ein drittes Wirkliches.[1]) Denn die Existenz seines Wesens und die Nichtexistenz der Schöpfung werden bezeichnet als solche, die bestanden haben, jetzt aber nicht mehr existieren. Der Ausdruck „er war“ bezeichnet einen begrifflichen Inhalt,[2]) der verschieden ist von diesen beiden anderen Gegenständen[3]) (von dem absoluten Sein Gottes in sich und dem Sein gleichzeitig mit der Nichtexistenz der Geschöpfe). Wenn du sagst, die reale Existenz eines Wesens und die Nichtexistenz eines Wesens, so versteht man damit nicht, daß das eine (zeitlich) ausschließlich vorausgeht.[4]) Es ist vielmehr richtig, daß man gleichzeitig mit dem Vorausgehen ein Spätersein denkt;[5]) denn befinden sich die Dinge im Nichtsein, dann ist Seine Existenz wahr und zugleich die Nichtexistenz

[1]) Cod. c Gl.: „nämlich die Zeit“.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. die Zeit“, die vergangen ist.

[3]) Cod. c Gl.: „d. h. der Existenz seines Wesens und der Nichtexistenz der Schöpfung“.

[4]) Es müßte dann aufhören, wenn das andere eintritt.

[5]) Die Ursache bleibt auch nach der Wirkung noch bestehen.

der Dinge. Es ist also nicht richtig, daß man dieses Verhältnis bezeichnet mit dem Ausdrucke „er war“. Man versteht vielmehr ein zeitliches Vorausgehen nur unter der Bedingung, daß ein drittes Wirkliches existiert (die zwischen der ersten Ursache und der Wirkung einzuschiebende Zeit). Die Existenz des Wesens ist ein Ding für sich, und die Nichtexistenz des Wesens ist ebenso ein Gegenstand für sich. Der Begriff des „war“ ist sodann etwas Reales, das sich von diesen beiden ersten unterscheidet.

Diesen Zustand legt man dem Schöpfer bei, indem man eine Länge der Zeit in seinem Wirken annimmt, nicht so, daß dasselbe nur logisch in einer Aufeinanderfolge zu verstehen wäre.[1]) Damit ist zugleich die Möglichkeit gegeben, daß er vor irgend welcher Schöpfung, die man annimmt, in der man sich aber eine Schöpfung denken könnte, schaffen könnte. Wenn dieses nun zutrifft, dann ist dieses zeitliche Früher in seinem Maße bestimmt und in seiner Quantität umgrenzt. Dieses ist aber dasjenige das man die Zeit nennt. Denn diese seine Maßbestimmung ist keine solche eines Wirklichen, das räumliche Lage[2]) hat, noch auch unveränderlich bestehend ist. Es verhält sich vielmehr wie ein stets sich Erneuerndes (und daher muß die Maßbestimmung dieses stets sich erneuernden Vorganges eine Zeit sein, während die Maßbestimmung eines räumlich ausgedehnten Dinges die Quantität ergibt und die Maßbestimmung des Ewigen in seiner Dauer den Begriff des Aevums darstellt). Betrachte[3]) ferner die Darlegungen, die wir in den Naturwissenschaften gegeben haben (I. Teil I, 6 und II), wo wir auseinandersetzten, daß alles, was bezeichnet wird mit den Worten „es war“ und „es ist“, ein Akzidens für irgend einen Zustand bezeichnet, der nicht beständig ist. Der Zustand aber, der nicht beständig ist, ist die Bewegung (und deren Maß ist die Zeit).

Wenn du dieses ergründet hast, weißt du, daß der erste Seiende nach der Ansicht jener Philosophen der Schöpfung nicht etwa in absoluter Weise, sondern vielmehr in zeitlicher Folge und zwar um eine bestimmte Zeitdauer vorausgeht, und daß

[1]) Wörtlich: „nicht aus dem per se“.

[2]) Durch dessen Bestimmungen ergäben sich bestimmte Dimensionen.

[3]) Cod. c 2 beginnt hier ein neues Kapitel; dessen Überschrift lautet: „Diejenigen, die das Wirken Gottes verringern, müssen eine bestimmte Zeit annehmen vor einer anderen Zeit und so ohne Ende und ferner eine endlos ausgedehnte Zeit in der Vergangenheit.“

dann (wenn die Schöpfung eingetreten ist) zugleich mit ihm Bewegung, Körperwelt oder ein Körper existiert. Jene Philosophen tuen Gott Eintrag (lassen ihn untätig sein) und schränken das Sein Gottes ein, und sie müssen die eine von zwei Möglichkeiten zugeben. Entweder müssen sie eingestehen, daß Gott vermögend war, die Welt zu schaffen, bevor er sie erschuf, und daß er vermögend war, irgend einen Körper zu erschaffen, der eine Bewegung in bestimmten Zeiten und Zeitabschnitten ausführte, die bis zu der Zeit der eintretenden Schöpfung des Weltalls hinführen und dann endigen, oder die noch gleichzeitig mit der Schöpfung des Weltalls bestehen bleiben. Dann also besitzt dieser Körper bis zu der Zeit der Schöpfung des Weltalls Zeiten und Zeitabschnitte, die fest umgrenzt sind. Oder sie müssen zugeben und annehmen, daß die Schöpfung nur zu der Zeit beginnen konnte, in der sie wirklich begonnen hat.[1])

Diese zweite Möglichkeit ist jedoch auszuschließen, weil in ihr der Schöpfer sich von einem Zustande zu dem anderen verändern müßte — er müßte von dem Zustande des Unvermögens in den des Vermögens (der Macht) übergehen; — oder weil in dieser Annahme die Geschöpfe von dem Zustande des Unmöglichseins[2]) sich in den des Möglichseins ohne jede weitere besondere Ursache veränderen müßten. Die erste Annahme wird zur Widerlegung jener Philosophen in zwei Teile geteilt. Man sagt: entweder war es vordem möglich, daß der Schöpfer einen Körper erschuf, der verschieden ist von dem Körper dieser Welt und der zu der Schöpfung des Weltalls nur hinführt in einer gewissen Zeit und in vielen Bewegungen, um mit dem Eintreten der Schöpfung die Existenz zu verlieren, oder dieses ist nicht möglich. Es ist nun aber undenkbar, daß es nicht möglich sei, entsprechend dem, was wir dargelegt haben (von der Allmacht des Schöpfers). Ist es aber nun möglich, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist die Schöpfung des Weltalls möglich gleichzeitig mit der Schöpfung jenes Körpers d. h. jenes ersten Körpers, den wir erwähnt haben als vor dieser Welt

---

[1]) Gott wäre also unfähig gewesen, die Schöpfung früher zu bewirken.

[2]) Unmöglich ist ein Ding, wenn seine Ursache nicht existiert (vgl. Abh. I, 6). Die Welt ist also unmöglich, wenn Gott unvermögend ist, sie zu schaffen. Das Unmögliche kann aber nie möglich noch auch wirklich werden, deshalb kann die Welt nie entstehen, wenn Gott nicht immer vermögend war, sie zu schaffen.

geschaffen, oder die Schöpfung dieses ersten Körpers ist nur möglich vor der Schöpfung der jetzigen Welt. Ist sie möglich gleichzeitig mit der Schöpfung, so tritt ebenfalls eine Unmöglichkeit ein; denn diese Schöpfung kann nicht der Beginn von zwei Schöpfungen sein, die sich in der Bewegung inbezug auf die Schnelligkeit gleichstehen. Dann ergibt sich, daß sie beide zu der Schöpfung des Weltalls hinführen und daß die Zeitdauer des einen von beiden länger ist, als die der anderen. Ist nun aber die Schöpfung des ersten Körpers nicht möglich gleichzeitig mit der Schöpfung des Weltalls und ist vielmehr die Möglichkeit dieser Schöpfung getrennt von ihm, ihm vorausgehend oder nachfolgend, dann befindet sich das Weltall also in dem Zustande des Nichtseins und zugleich besteht die Möglichkeit der Schöpfung eines Dinges, das eine bestimmte Eigenschaft besitzt und die Unmöglichkeit des Weltalls selbst. Dies aber bedeutet die Verschiedenheit eines Zustandes (der wirklich wird) im Gegensatze zu einem anderen Zustande (der möglich bleibt). Letzeres tritt ferner ein mit einem zeitlichen Früher oder Später. Betreffs desselben stellt sich nun immer wiederum dasselbe Problem.[1])

Die Richtigkeit dessen, was wir früher erwähnten, wurde bereits dargelegt betreffs der Existenz einer Bewegung, die keinen Anfang in der Zeit habe.[2]) Einen Anfang hat diese Bewegung nur in Beziehung zum Schöpfer (sie hat also nur ein erstes Prinzip, aus dem sie in einem logischen „Später" folgt). Dies (d. h. die anfangslos geschaffene Bewegung) ist die Bewegung der Himmelssphäre. Du mußt nun wissen, daß die nächste Ursache für die erste Bewegung ein seelisches, nicht ein intellektives Prinzip ist, und daß der Himmel ein mit einem seelischen Prinzip ausgestattetes Wesen (ein ζῷον) ist, das der Gottheit gehorcht.

---

[1]) Wenn der eine von zwei möglichen Zuständen sich von dem andern unterscheidet, so muß ein die Wirkursache determinierendes Moment eingetreten sein. Oder es entsteht etwas ohne eine Ursache. Die Frage bleibt also immer bestehen: weshalb hat Gott diese Welt nicht früher geschaffen, da er sie doch schaffen konnte. Wenn die Welt also nicht ewig ist, dann trat in Gott der Wille auf, sie zu schaffen und dieser bedeutet eine Veränderung im göttlichen Wesen. Thomas antwortete bekanntlich auf diese Schwierigkeit: Deus voluit ab aeterno ut mundus esset, sed non ut ab aeterno esset. Auch eine zeitliche Schöpfung bedingt also keine Veränderung in Gott.

[2]) Vgl. Abh. VIII, 1 und 2.

Viertes Kapitel.

Der nächste Beweger der himmlischen Dinge ist nicht eine Naturkraft noch ein Verstand, sondern ein seelisches Prinzip. Das entferntere Prinzip ist ein Verstand.[1])

Daher behaupten wir: wie wir bereits in den Naturwissenschaften klargelegt haben, muß jede Bewegung einen Beweger besitzen, und daher muß auch diese Bewegung des Weltalls (die wir hic et nunc sehen) einen ersten Beweger haben. Der Beweger dieser Bewegung des Weltalls kann nicht eine Naturkraft sein; denn wir haben bereits in den Naturwissenschaften dargelegt (I. Teil II, III und IV), daß die Bewegung nicht naturnotwendig dem Körper in absolutem Sinne anhaftet (dann müßte sie jedem Körper notwendig anhaften), noch auch dem Körper, so wie er in seinem natürlichen Zustande besteht; denn jede Bewegung, die naturnotwendig entsteht, trennt[2]) sich von dem, was sich von Natur in einem gewissen Zustande befindet. Derjenige Zustand, der verschieden ist von dem natürlichen, ist notwendigerweise ein Zustand, der gegen die Anlage der Natur gerichtet ist. Es ist nun klar, daß jede Bewegung, die aus keinem Naturdrange hervorgeht, ausgeht von einem Zustande, der nicht natürlich ist. Wenn irgend welche beliebige Bewegung eine notwendige Konsequenz wäre von der Natur eines Dinges, dann wäre keine Bewegung[3]) in ihrem Wesen vergänglich, so lange die Natur, (von der sie notwendig ausgeht), bestehen bleibt. Die Bewegung wird vielmehr nur hervorgerufen durch eine Naturkraft auf Grund eines neu eintretenden Zustandes, der nicht naturgemäß ist. Dieser Zustand tritt entweder ein in der Qualität wie z. B. das Wasser, wenn es erhitzt wird durch Einfluß eines äußeren, nicht natürlichen Agens,[4]) oder er tritt ein in der Quantität wie z. B. der Körper, wenn er seine Gesundheit verliert, hinsiecht und abmagert, oder in bezug auf

---

[1]) Der Verstand ist das rein geistige, die Seele das mit einem Körper verbundene Prinzip der Bewegung.

[2]) „Sich trennen" bezeichnet die Negation. Eine natürliche Bewegung findet also nicht in einem Körper statt, der an seinem natürlichen Orte ist.

[3]) Wörtlich: „keine der Beziehungen der Bewegungen".

[4]) Wörtlich: „aus Zwang".

den Ort, wie man z. B. ein Stück Erde in die Luft[1]) wirft. Ebenso verhält es sich, wenn die Bewegung, wie es manchmal der Fall ist, stattfindet in einer anderen Kategorie. Die Ursache dafür, daß die Bewegung sich immerfort erneuert, ist das fortwährende Sichändern des Zustandes, der nicht natürlich ist, und das beständige Vorhandensein der Entfernung des Körpers von dem Ziele, auf das der Körper naturgemäß hinstrebt. (Dann entsteht die Bewegung, die auf das Ziel gerichtet ist.)

Verhält sich nun die Sache so, dann entsteht keine kreisförmige Bewegung auf Grund einer Naturanlage, sonst müßte es eintreten, daß sie entsteht auf Grund eines Zustandes, der nicht naturgemäß ist und sich hinbewegt auf einen Zustand, der naturgemäß ist. Erreicht die Bewegung dann diesen Zustand, so gelangt sie zur Ruhe. In der kreisförmigen Bewegung als solcher kann aber nicht eine Zielstrebigkeit vorhanden sein, die auf diesen nicht natürlichen Zustand hingerichtet ist (so daß also die kreisförmige Bewegung sich aus eigener Kraft erneuern könnte); denn die Natur handelt nicht nach freiem Willen, sondern sie wirkt nur, indem sie in Dienst genommen wird von einer anderen Kraft und in der Weise des Handelns, die sich aus Naturnotwendigkeit ergibt und per se erfolgt. Würde die Naturkraft sich in kreisförmiger Bewegung bewegen, dann würde sie notwendigerweise entweder bewegt werden von einem Orte, der ihr nicht natürlich ist, oder von einer Lage, die ihrer Natur widerstrebt, und sie würde sich bewegen nach Art eines naturgemäßen Fliehens von dieser unnatürlichen Lage. Jedes naturgemäß erfolgende „Fliehen" findet aber statt von einem Gegenstande aus (der nicht naturgemäß ist). Daher ist es unmöglich, daß dieses selbe Ding Gegenstand eines naturgemäßen Hinstrebens sei.[2]) Die kreisförmige Bewegung trennt sich von jedem einzelnen Punkte (der Peripherie) und verläßt ihn, indem sie zugleich wieder diesen Punkt verlassend (jeden Punkt) und die Gesamtheit der Punkte (der Peripherie) erstrebt. Sie flieht also nicht von irgend einem Gegenstande, ohne daß sie ihn auch zugleich wieder erstrebte. Daher ist also die kreis-

[1]) Wörtlich: „in den Bereich der Luft".

[2]) Wenn die kreisförmige Bewegung eine naturgemäße sein könnte, müßte derselbe Ort zugleich der natürliche und nicht der natürliche des Körpers sein und als solcher zugleich Zielpunkt der Hinbewegung und Ausgangspunkt der Wegbewegung sein.

förmige Bewegung nicht eine naturgemäße.[1]) Sie könnte freilich auf Grund einer Naturanlage erfolgen, d. h. die Existenz dieser Bewegung in dem Körper widerstrebt nicht dem, was eine andere Naturkraft für diesen Körper aus sich bewirkt und erfordert; denn die bewegende Kraft dieses Körpers ist eine naturgemäß wirkende Ursache für diesen Körper, selbst wenn sie nicht die Kraft einer Naturanlage ist. Sie ist ihm nicht fremd gegenüberstehend und verhält sich wie eine Naturkraft.

Ferner bewegt jede Kraft nur durch Vermittlung einer Hinneigung. Die Hinneigung bedeutet dasjenige, was wir in dem Körper, der sich bewegt, sinnlich wahrnehmen. Selbst wenn er durch Zwang in Ruhe gehalten wird, wird diese Anziehung (Hinneigung) in ihm empfunden, sie widerstrebt dem Orte, wo der Körper ruht, und sie verhält sich so, als ob sie diesem Orte widerstrebte, trotzdem der Körper an ihm ruht, indem sie auf eine Bewegung hinstrebt. Diese Hinneigung des Körpers ist also notwendigerweise verschieden von der Bewegung und ebenso verschieden von der bewegenden Kraft; denn die bewegende Kraft existiert auch dann, wenn sie die Bewegung selbst zur Vollendung geführt hat. Die Hinneigung aber existiert dann nicht mehr (wenn der Körper an seinem natürlichen Orte angelangt ist). Ebenso verhält sich auch die erste Bewegung. Ihr Beweger bewirkt immerfort von neuem in ihrem Körper eine Hinneigung nach der anderen, und diese Hinneigung kann sehr wohl Naturkraft genannt werden. Denn sie erfolgt nicht durch eine seelische Kraft noch auch durch ein von außen wirkendes Prinzip, noch besitzt jener Körper einen Willensentschluß oder eine freie Wahl. Diese Hinneigung muß nun den Körper bewegen, kann ihn aber nicht bewegen ohne eine bestimmt definierte Richtung einzuschlagen. Trotzdem aber ist diese Richtung dem nicht konträr, was die Naturkraft dieses fremden (Cod. c. nahen[2]) Körpers erfordert.

Nennst du nun diesen Begriff (ratio) eine Naturkraft, dann kannst du sagen, daß der himmlische Körper durch Naturkraft bewegt wird; jedoch ist diese Naturkraft eine Emanation aus

---

[1]) Cod. c 2: „Kapitel über die Frage: Wie kann man sagen, die Bewegung des Himmels sei eine naturgemäße, trotzdem sie von einem seelischen Prinzipe ausgeht?"

[2]) „Nah" oder „fremd" wird der Körper genannt inbezug auf das seelische Prinzip, das auf ihn einwirkt.

einem seelischen Prinzipe, die sich immerfort erneuert nach Maßgabe der Vorstellungsverläufe dieser Seele. Es ist damit also klar, daß das erste Prinzip der Bewegung der Himmelssphäre nicht ihre eigene Naturkraft[1]) ist. Es ist ferner klar, daß diese Bewegung nicht (der Naturkraft widerstrebt und) aus Zwang erfolgt. Daher entsteht also diese Bewegung notwendigerweise auf Grund eines Willensentschlusses.[2])

Wir lehren: es ist nicht möglich, daß das nächste Prinzip der Bewegung der Himmelssphäre eine rein geistige Kraft sei, die sich nicht verändert, noch auch Phantasievorstellungen individueller Dinge überhaupt besitzen kann. Über alle diese Probleme haben wir schon solche Dinge vorgebracht, die dich in der Erkenntnis dieser Begriffe unterstützen mögen. Sie sind enthalten in den früheren Kapiteln, in denen wir bewiesen, daß die Bewegung etwas ist, das sich inbezug auf ihre Beziehung (zum Beweger und Bewegten) immerfort erneuert,[3]) und daß jedem Teile der Bewegung eine besondere Relation eignet; denn diese Beziehung bleibt nicht beständig, und daher kann sie auch nicht von einer Wesenheit (ratio) kommen, die in sich unveränderlich ist und für sich allein besteht. Wenn sie aber dennoch von einer unveränderlichen Wesenheit (ratio) stammt, so muß dieser Wesenheit etwas anhaften, was eine Veränderung von Zuständen bedeutet. Was nun die Behauptung anbetrifft, daß die Bewegung von einer Naturkraft herstammt, so ist es notwendig, daß jede Bewegung, die sich immerfort verändert, sich verändert, weil sich immerfort die Nähe oder Entfernung von dem erstrebten Endziel neu gestaltet. Jede Bewegung hat eine Beziehung (zu dem Endpunkte) durch eine Privation (d. h. dadurch, daß sie noch nicht an diesem Endpunkte angelangt ist). Daher besteht diese Beziehung durch die Privation der Nähe oder Ferne in Beziehung zu ihrem Endpunkte. Bestände nicht jenes immerfort Sicherneuern, dann würde auch keine Erneuerung der Bewegung selbst stattfinden, denn das Unveränderliche als solches kann aus sich heraus nur das Unveränderliche hervorrufen.[4])

[1]) Cod. c: „eine Naturkraft“.

[2]) Cod. c 2: „Kapitel über die Thesis, daß der Beweger der himmlischen Körper kein von der Materie losgelöster, absolut reiner Geist sein kann“.

[3]) Naturwissenschaften I. Teil II.

[4]) Das bewegende Prinzip der Himmelsphären muß sich also immerfort (in seinen Phantasievorstellungen und Wollungen) verändern.

Stammt aber diese Bewegung der Sphäre von einem Willensentschlusse her, dann muß sie von einem solchen Willensentschlusse ausgehen, der sich immerfort erneuert und partikulärer Natur ist. Denn der universelle Wille bezieht sich in immergleicher und nur einer und derselben Weise auf jeden einzelnen Teil der Bewegung. Daher läßt es sich nicht verständlich machen,[1]) daß von diesem universellen Willensentschlusse sich diese individuelle Bewegung als Einzelding herleite mit Ausschluß jener anderen. Denn wenn dieser universelle Wille auf Grund seines Wesens Ursache wäre für diese individuelle Bewegung, dann könnte diese Einzelbewegung nicht aufhören (weil ihre adäquate Ursache, der universelle Wille nicht aufhört). Ist dieser Wille nun aber Ursache für diese individuelle Bewegung auf Grund einer früheren Bewegung oder auf Grund einer späteren, die nicht mehr existiert, dann würde das Nichtsein etwas Seiendes hervorbringen. Das Nichtseiende kann aber nicht notwendigwirkendes Prinzip sein für ein Seiendes, selbst wenn vielfach die Privationen Ursachen sind für andere Privationen. Was aber die Behauptung angeht, daß das Nichtseiende ein positives Ding hervorbringe, so ist dieses nicht möglich, selbst wenn das Nichtsein die Ursache ist für viele Dinge, die sich fortwährend erneuern. Das Problem betreffs der beständigen Erneuerung der Bewegung kehrt dann immer wieder (indem es auf dieses Nichtseiende übertragen wird). Ist aber nun diese beständige Erneuerung eine naturnotwendig erfolgende, dann ergibt sich das Unmögliche, das wir soeben erwähnt haben.[2]) Ist dieses beständige Erneuern aber ein solches, das auf einen Willensentschluß zurückgeht, der sich selbst, entsprechend seiner sich beständig erneuernden Vorstellungen verändert, so ist dieses jene Thesis, die wir beweisen wollen. Daher ist also klar, daß der vernünftige, rein geistige, in sich einfache und beständig sich gleichbleibende Willensentschluß keine Bewegung hervorbringen kann. Jedoch könnte man sich denken, daß jenes (die beständig sich verändernde Bewegung) erfolge auf Grund eines geistigen Willens, der sich von einem Begriffe zum anderen bewegt. Denn der Geist kann sich von einem Gedanken zum anderen bewegen,

---

[1]) Wörtlich: „es ist nicht notwendig" (ableitbar).

[2]) Derselbe Gegenstand erstrebt und flieht dann denselben Ort aus Naturdrang, wenn die Kreisbewegung eine natürliche Bewegung ist.

wenn er nicht in jeder Beziehung aktueller Verstand ist. In diesem Falle kann er das Partikuläre, das unter der Art als Individuum einbegriffen und durch Akzidenzien deteminiert ist, erkennen und zwar in allgemeiner Weise, wie wir es dargelegt haben.[1])

(Daher können wir uns die Bewegung des Himmels in folgender Weise vorstellen). Es existiert ein Verstand, der die allgemeine Bewegung denkt und sie will. Sodann denkt er, daß er sich von einer Definition zur anderen bewegt. Dadurch werden jene Bewegungen und ihre Definitionen in einer begreiflichen Weise erfaßt und aufgefaßt, wie wir es dargelegt haben und es betreffs der Bewegung beweisen wollen, die erfolgt von diesem zu jenem Orte und dann wiederum von jenem zu diesem. Dadurch bestimmt sie einen universellen, ersten Beweger, der sich auf einen anderen universellen Endpunkt in einer bestimmten Weise richtet, die ebenfalls universell ist. In dieser Weise fassen wir den Begriff des Kreises. Es ist nun nicht unmöglich, daß man sich vorstelle, die beständige Erneuerung der Bewegung erfolge entsprechend der beständigen Erneuerung dieses Begriffes (des Kreises für die Sphärenbewegung).

Wir lehren sodann: auch in dieser Weise kann die kreisförmige Bewegung nicht zustande kommen; denn diese Einwirkung (des universellen Prinzipes) in der eben beschriebenen Weise geht hervor aus dem universellen Willen, selbst wenn dieser sich beständig erneuert und sich von einer Vorstellung zur anderen bewegt. Wie auch immer dieser universelle Wille beschaffen sein mag, er ist abstrakter Natur im Verhältnis zu einer bestimmten Naturkraft (die in der Materie wurzelt), selbst wenn er einen Willensentschluß darstellt, der auf eine einzelne Bewegung gerichtet ist und zwar so, daß dieser Bewegung wiederum ein anderer Willensentschluß folgt. Diese individuelle Bewegung aber, die sich von diesem Orte zu jenem individuellen Orte bewegt, ist nicht so beschaffen, daß sie eher als irgend eine andere individuelle Bewegung von diesem universellen Willen ausginge z. B. als die Bewegung, die von jenem Orte zu einem dritten sich bewegt.[2]) Die Beziehung aller Teile der Bewegung,

---

[1]) Metaph. V, 1 und 2 und Naturw. VI. Teil, V, 1—6. Cod. c Gl.: „Betreffs der Erkenntnis des Notwendigen in universeller Weise", s. Abh. VIII, 6.

[2]) Es muß aber die Ursache der bestimmten Bewegung gefunden werden, nicht die der Bewegung im allgemeinen.

die sich als Individua gleichstehen, zu jedem einzelnen Teile jener Willensentschlüsse, die sich von einer Vorstellung zur anderen in rein geistiger Weise bewegen, ist aber nur eine sich immer gleichbleibende. Kein Teil von dieser Bewegung also ist in höherem Maße so beschaffen, daß er auf eine einzelne jener geistigen Vorstellungen bezogen werden müßte, als daß er nicht in diese Beziehung eintritt.[1]) Daher wäre die (kausale) Beziehung jedes Dinges zu seiner ersten Ursache und der Mangel dieser Beziehung ein und dasselbe; denn das Ding ist in (und trotz) der Abhängigkeit von seiner ersten Ursache immer noch im Zustande des Möglichseins, ohne daß sich in ihm eine individuelle Unterscheidung einstellte und ohne daß die Wagschale seines Daseins auf Grund des Einwirkens der ersten Ursache das Übergewicht erhielte über sein Nichtsein. Kein Ding gelangt zum Dasein, so lange es nicht notwendig ist als Wirkung seiner Ursache, wie du dies gesehen hast (Metaphysik VI und I, 6 und 7). Wie kann es denn richtig sein, zu sagen: die Bewegung von A zu B erfolge notwendig auf Grund eines rein geistigen Willensentschlusses? und die Bewegung von B zu C erfolge ebenso als Folge eines anderen rein geistigen Willensentschlusses, ohne daß eine andere Bewegung sich von jedem einzelnen dieser Willensentschlüsse ergäbe als diejenige, die tatsächlich erfolgt ist, so daß sich der Verlauf dann umgekehrt verhielte. Denn A, B und C sind sich der Art nach durchaus gleich. Keiner dieser universellen Willensentschlüsse aber ist determiniert für A mit Ausschluß von B und für B mit Ausschluß von C; noch auch ist A eher dazu bestimmt, sich von B und C zu unterscheiden auf Grund jener universellen Willensentschlüsse, so lange dieselben rein geistiger Natur bleiben. Ebensowenig läßt sich B als Individuum bestimmen im Gegensatze zu C, es sei denn, daß der Willensentschluß ein seelischer und singulärer werde. Werden nun diese (universellen) Definitionen (die die geistigen Beweger denken und auf Grund deren sie wollend tätig sind) nicht in dem Geiste individualisiert, sondern bleiben sie universelle Definitionen, dann ist es nicht möglich, daß dieser Willensentschluß die individuelle Bewegung

---

[1]) Jeder Teil der Bewegung kann also ebensogut von einer einzelnen Vorstellung jenes geistigen Bewegers verursacht werden als auch nicht. Avicenna betont hier die einzelne Vorstellung, weil die Gesamtheit der Vorstellungen, kollektiv genommen, Ursache ist für Himmelsbewegungen.

von A zu B eher hervorbringe, als die andere Bewegung von B zu C,[1]) noch auch kann A eher individualisiert werden als B und C durch jenen (universellen) Willen, so lange er geistig ist, noch auch B eher als C. Wie ist es ferner möglich, für das Zustandekommen der Bewegung in dem universellen Willen einen bestimmten Willen und eine bestimmte Vorstellung[2]) anzunehmen, sodann wiederum einen anderen individuellen Willen mit einer anderen Vorstellung, so daß beide verschieden sind (als Arten), indem sie zugleich in einer anderen Bestimmung (dem Genus) übereinkommen, ohne daß jedoch in ihnen ein Fundament gegeben wäre, das sich auf einen individuellen, determinierten Gegenstand deuten ließe.[3]) Dieser individuelle Gegenstand würde dann gemessen und bestimmt durch jenes (d. h. jenen Willensentschluß und jene Vorstellung). Trotz alledem kann im Geiste keine Veränderung von einer Vorstellung zur anderen angenommen werden, es sei denn, daß er sich ausstatte mit Phantasievorstellungen und sinnlicher Wahrnehmung; denn, um zur richtigen Erkenntnis zurückzugehen, können wir nicht die Summe der Bewegung und die Teile der Veränderung und der Fortbewegung denken, während wir die Bewegung zugleich als eine kreisförmige geistig erfassen.[4])

Daher muß auf Grund aller dieser Verhältnisse eine seelische Kraft angenommen werden und vorhanden sein, die nächstes Prinzip für die Bewegung ist, selbst wenn wir es

---

[1]) Denkt der bewegende Geist nur die Definition der Bewegung, dann stellt er nicht die Ursache dar, die eine individuelle Bewegung hervorbringen kann.

[2]) Diese soll eine individuelle Bewegung hervorrufen.

[3]) Man ist veranlaßt, in dem geistigen Beweger individuelle Vorstellungen anzunehmen; zugleich aber können diese, weil universellen Inhaltes, nicht als adäquate Ursache für die singuläre Bewegung gelten. Man gelangt also auf keinem Wege dazu, aus einem geistigen Prinzipe die Himmelsbewegungen verständlich zu machen.

[4]) Die Summe der (individuellen) Bewegung und die Punkte, die sie nacheinander einnimmt, können wir uns nicht abstrakt denken; wir können sie nur in der inneren Vorstellung und der äußeren Sinneswahrnehmung erfassen. Denken können wir nur den Begriff des universellen Kreises. Dasselbe gilt von den Bewegern der Sphären. Sie müssen sich individuelle Vorstellungen bilden von den Bewegungen, die sie verursachen wollen. Dies aber können sie nicht ohne Phantasie oder Sinneswahrnehmung. Ihre Natur muß also eine seelische sein. Sie kann nicht als eine rein geistige angenommen werden.

nicht für unmöglich erklären, daß in der himmlischen Welt auch eine rein geistige Kraft vorhanden sei, die in der gleichen Weise sich von einer Vorstellung zu einer anderen, rein geistigen Vorstellung bewegt, nachdem sie jedoch eine ähnliche Phantasievorstellung voraussetzt (um aus dieser die geistigen Inhalte zu abstrahieren). Die geistige Kraft, rein abstrakt in sich betrachtet ohne alle Arten der Veränderung, hat immer ihr geistiges Objekt präsent, wenn ihr begrifflicher Inhalt universeller Natur ist und von einem universellen Gegenstande herkommt oder universeller Natur ist, jedoch von einem partikularen Gegenstande hergenommen ist, wie wir es dargelegt haben. Verhält sich die Sachlage nun so, dann bewegt sich die Himmelssphäre auf Grund des seelischen Prinzipes. Das seelische Prinzip ist nächste Ursache für ihre Bewegung. Dieses seelische Prinzip verändert sich immerfort in seinen Vorstellungen und seinen Willensentschlüssen. Es stellt sich Inhalte vor nach Art der Ästimativa, d. h. das seelische Prinzip besitzt ein Erkennen der sich verändernden Gegenstände wie z. B. der Individua, und einen Willensentschluß, der sich auf individuelle Gegenstände als solche erstreckt. Dieses seelische Prinzip ist die Vollendung[1]) der himmlischen Sphäre und zugleich ihre Wesensform. Verhielte sich dieses Prinzip nicht in dieser Weise, sondern wäre es in jeder Beziehung in sich selbst bestehend als selbständige Substanz (ohne mit der Sphäre in Kontakt zu stehen), dann wäre es eine rein geistige Substanz, die sich nicht veränderte noch auch von einer Vorstellung zur anderen überginge, und der nichts beigemischt ist, was eine Potenzialität bedeutet.

Der nächste Beweger für die Himmelssphäre muß sich also, wenn er auch selbst kein Verstand ist, notwendig so verhalten, daß früher, als er ein Verstand sein muß, und dieser ist die weiter zurückliegende Ursache für die Bewegung des Himmels. Du hast nun schon erkannt, daß diese Bewegung einer unendlichen Kraft bedarf,[2]) die in sich frei ist von der Materie und nicht passiv bewegt wird, noch auch sich per accidens bewegt. Die Weltseele aber, die die Sphäre bewegt, verhält sich so, daß

---

[1]) „Vollendung" bezeichnet die naturgemäße Vollkommenheit und Aktualität (ἐντελέχεια).

[2]) Naturw. II. Teil.

sie, wie du gesehen hast, körperlicher (d. h. sensitiver) Natur ist,[1]) sich verändert und neue Zustände in sich aufnimmt. Sie ist nicht von der Materie in jeder Weise befreit. Ihre Beziehung zu der Himmelssphäre ist vielmehr dieselbe wie die der animalischen Seele, die in uns ist, zu uns selbst (d. h. unserem Körper). Jedoch ist es der Seele gegeben, in gewisser Weise begrifflich zu denken, so daß dieser Begriff vermischt ist mit Materie (nach Art der Tätigkeiten der cogitativa). Kurz, die Vorstellungen jener Seele oder die psychischen Inhalte, die den inneren Vorstellungen (den intentiones) gleichen, sind wahre Aussagen, und die Vorstellungen ihrer kombinierenden Phantasie oder dessen, was diesen Vorstellungen ähnlich ist, sind ebenfalls wahre und richtige Vorstellungen, und sie verhält sich wie der praktische Intellekt in uns (der dazu bestimmt ist, unsere Vorstellungen in Handlungen oder Kunsttätigkeiten in der Außenwelt darzustellen). Kurz, die Erkenntnisse jener Weltseele finden durch Vermittlung eines Körpers statt; jedoch hat der erste Beweger der Himmelssphäre eine Kraft, die in keiner Weise körperlicher Natur ist. Diese Kraft kann sich nun aber in keiner Weise bewegen, so daß sie einen anderen Gegenstand in Bewegung setzt; sonst müßte sie sich verändern und materiell sein, wie es dargelegt wurde. Aus diesem Grunde ist es notwendig, daß diese Kraft so bewegt, wie ein Beweger durch Vermittlung eines anderen Bewegers (der Seele der Sphäre) eine Bewegung ausführt. Dieser andere Beweger bringt aus eigener Anstrengung die Bewegung hervor, indem er sie noch verstärkt und sich ihrer Natur entsprechend verändert.

Dies ist die Art und Weise, in der der (erste) Beweger (der Nûs) des Bewegers (der Weltseele) bewegt, und es ist zugleich die Art und Weise, in der der Beweger (der Geist) eine Bewegung ausführt, ohne daß er sich auf Grund eines erstrebten Zweckes oder einer Sehnsucht verändert. Dies ist das letzte Ziel und der erstrebte Gegenstand, zu (dem die Bewegung hinführt und zu) dem der Beweger hinstrebt. Dies Ziel ist das geliebte Objekt. Dieses ist als geliebtes das Gute für den Liebenden.

---

[1]) Sie ist selbst unkörperlich, aber in ihrer Natur auf einen Körper hingeordnet. In demselben Sinne werden auch die Wesensformen der Naturdinge körperliche genannt.

Wir lehren in diesem Sinne ferner, daß jeder, der eine Bewegung ausführt, die nicht seiner Natur von außen aufgezwungen ist, dieselbe ausführt in der Richtung auf ein Ding und auf Grund einer Sehnsucht nach einem Gegenstande, so daß dasselbe auch von der Bewegung einer Naturkraft gilt; denn die Sehnsucht der Naturkraft ist ein der (leblosen) Natur entsprechender Vorgang. Sie bedeutet die Vollendung, die dem Körper wesentlich zukommt, entweder seiner Form oder seinem Orte oder seiner Lage entsprechend. Die Sehnsucht des geistigen Willens ist ein Vorgang, der der Natur des geistigen Willens entspricht. Er ist eine Willensrichtung, die sich richtet auf ein sinnliches Objekt, wie z. B. die Lust, oder auf ein Objekt der inneren Vorstellung der Phantasie, wie z. B. der Sieg über den Gegner oder wie eine unsichere Meinung wie z. B. auf ein Scheingut. Die Kraft aber, die nach dem Genusse strebt, ist die Begierde. Diejenige, die nach der Besiegung des Gegners strebt, ist der Zorn, und diejenige, die auf ein Scheingut gerichtet ist, das der Mensch sich nur einbildet, ist die Einbildung; diejenige, die auf das wahre und fehlerlose Gute gerichtet ist, ist der Verstand.[1]) Das Streben nach diesem Gut wird freier Willensentschluß genannt. Die Begierde und der Zorn richten sich nicht, wie auf ihr adäquates Objekt, auf diejenige körperliche Substanz, die sich nicht verändert noch auch in einen passiven Zustand treten kann.[2]) Denn dieses Objekt verändert sich nicht zu einem anderen, der genannten Fähigkeit nicht adäquaten Zustande, so daß es dann zurückkehrte zu dem adäquaten Zustande. Dann könnte die Fähigkeit die Empfindung des Genusses haben oder die der Rache infolge einer Phantasievorstellung oder die des Zornes. Ein weiterer Grund dafür ist der, daß jede Bewegung sich entsprechend dem Obigen auf ein erstrebenswertes Objekt richtet oder auf die Überwindung des Gegners. Diese Bewegung ist aber endlich und vergänglich. Auch die meisten Scheingüter bleiben als solche nicht ewig bestehen.

Daher ist es erforderlich, daß das erste Prinzip dieser Bewegung eine freie Wahl oder ein Willensentschluß sei, der auf ein wahres Gut gerichtet ist. Dieses wahre Gute muß entweder

---

[1]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 32.

[2]) Die Begierden richten sich nur auf die veränderlichen Substanzen der sublunarischen Welt und sind ebenso veränderlich wie ihre Objekte.

durch die Bewegung erreicht werden, so daß man durch dieselbe zu diesem Gute hingelangt; oder es ist ein solches Gut, dessen Substanz in keiner Weise in Besitz genommen werden kann. Es bleibt vielmehr getrennt von demjenigen, der das Gut erstrebt. Dieses Gut kann nicht zu den Vollkommenheiten (Entelechieen) derjenigen Substanz gehören, die sich auf das Gut hinbewegt, so daß sie dasselbe durch die Bewegung erfaßte; sonst müßte die Bewegung abbrechen. Sie kann sich also nicht bewegen, damit sie eine Handlung hervorbringe, mit der sie eine Vollkommenheit für sich erwirbt. In dieser letzteren Weise üben wir z. B. das Gute, wie wir sagen, „selbstlos" aus, damit wir gelobt werden, und wir tun edle Handlungen, damit wir den Habitus der Tugend erwerben, oder damit wir edle Menschen werden (also damit wir eine Vollkommenheit in unserer Substanz erwerben. Dieses ist aber für die Bewegung der seelischen Prinzipien der himmlischen Welt nicht möglich), weil das Objekt (ihrer Handlungen) eine Vollendung von seiten des Handelnden erwirbt (nicht umgekehrt der Handelnde eine Vollendung von seiten des Objektes). Daher ist es unmöglich, daß diese Vollkommenheit (die der Handelnde dem Objekte mitteilt) wiederum zurückkehrte (von dem Objekte zum Handelnden), so daß sie die Substanz des Handelnden vervollkommnete, der diese Vollkommenheit selbst hervorgebracht hat. Denn die Vollkommenheit der Wirkung ist geringer als die Vollkommenheit der Wirkursache.[1]) Das Geringere kann aber nicht das Edlere und Vollkommnere noch vervollkommnen. Das Vollkommnere ist aber die (zu erstrebende) Entelechie (nicht das Unvollkommnere). Das Verhältnis ist vielmehr wahrscheinlich so, daß das Geringere für das Vollkommenere sein Organ und seine Materie disponiert, so daß es in einigen Dingen sich auf Grund einer anderen Ursache vorfindet.[2])

---

[1]) Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 66, 6 ad 3: Causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima ad quam disponit materiam. Ib. 112, 1 c: Nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Dazu ist die Einschränkung zu vergleichen II—II 148, 3 ad 2: Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Ib. 165, 2 ad 1: Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti; nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

[2]) Die causa disponens verhält sich in gewisser Weise indifferent für bestimmte Ursachen. Sie disponiert ihre Materie für eine ganze Kategorie von Agenzien, nicht für ein bestimmtes Agens.

Das Lob, das wir erstreben und zu dem wir unser Verlangen hinrichten, ist eine Vollendung, die kein wahres Gut bedeutet, die vielmehr nur ein Scheingut ist. Die Tugend als Habitus, die wir durch die Handlung aktuell erwerben, ist nicht verursacht durch die Handlung selbst. Die Handlung hält vielmehr nur das Kontrarium dieser Tugend zurück[1]) und disponiert (die Materie d. h. die Seele) für die Aufnahme dieser Tugend. Dann tritt dieser Habitus ein auf Grund einer Einwirkung derjenigen Substanz, die die menschlichen Seelen mit Vollkommenheiten ausstattet, und diese Substanz ist der aktive Intellekt oder eine andere Substanz, die ihm gleicht.

Nach diesen Grundsätzen ist die ausgeglichene[2]) Hitze Ursache für die Existenz der seelischen Kräfte, jedoch in der Weise, daß die Hitze die Materie disponiert, nicht in der Weise, daß sie die Kräfte schafft. Unsere Darlegung erstreckt sich aber nur auf das schaffende Prinzip. Kurz, wenn die Tätigkeit die Materie disponiert, damit der Schaffende eine Vollkommenheit hineinschaffe, so endigt die Bewegung, wenn das Objekt tatsächlich zur Existenz gelangt ist, und so bleibt (als Objekt des Strebens) nur die eine Möglichkeit übrig, daß das durch die Bewegung erstrebte Gute ein Gut ist, das in sich selbst Bestand hat. Es ist jedoch nicht so beschaffen, daß der Strebende es in Besitz nehmen kann. Jedes Gut, das so beschaffen ist, wird dadurch Ziel der Handlung, daß der Verstand bemüht ist, sich ihm zu verähnlichen, insofern dieses für ihn möglich ist (da er es nicht in Besitz nehmen kann). Das Sichverähnlichen mit dem Gute geschieht dadurch, daß man dasselbe geistig auffaßt, so daß also der Denkende dem gedachten Objekte ähnlich wird.[3])

---

[1]) Thomas (de veritate XI, 1 c) zitiert diese Darlegung: Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica (IX, 4) quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in II de naturalibus IV, cap. II: a med. (?) quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

[2]) Leidet der Körper aber unter einer übermächtigen Einwirkung der Hitze z. B. im Fieber, dann sind seine Fähigkeiten nicht disponiert noch leistungsfähig.

[3]) Thomas, Sum. th. I 14, 2 c: In oporationibus, quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et

Das Verlangen[1]) der Dinge, ihren Bestand ewig zu erhalten in der vollkommensten Art und Weise, die der Substanz des Dinges in allen ihren Verhältnissen und notwendigen Akzidenzien zukommt, dieses ist eine Vollkommenheit (Entelechie) des Dinges. Derjenige Gegenstand der seine höchste Vollkommenheit in dem ersten Augenblicke seiner Existenz erlangen kann, verähnlicht sich sodann dem erstrebten Gute, indem er selbst dauernd bleibt (oder: in dauerndem, unveränderlichem Streben). Ein anderer Gegenstand, der seine höchste Vollkommenheit nicht in dem ersten Augenblicke seiner Existenz erlangen kann, verähnlicht sich mit dem Ziele durch die (sich stetig verändernde) Bewegung. Der Beweis dafür liegt darin, daß die Substanz des himmlischen Körpers einen Beweger hat, der sie bewegt auf Grund einer unendlichen Kraft. Die Fähigkeit aber, die ihr selbst zukommt, die körperliche, ist endlich. Indem jedoch die Seele der himmlischen Sphäre das erste Sein begrifflich faßt, fließt auf sie von dem Lichte dieses ersten Seins und von seiner Kraft beständig eine Seinsfülle hernieder. (Dadurch wird sie mit Vollkommenheiten ausgestattet,) so daß ihr eine unendliche Fähigkeit gleichsam als Besitz zukommt. Jedoch hat sie in Wirklichkeit keine unendliche Kraft. Eine unendliche Kraft kommt vielmehr nur demjenigen zu, den diese Seele der Sphäre begrifflich erfaßt (den Geist, der ihr zugeordnet ist). Auf diesen läßt Gott sein Licht und seine Kraftfülle ausfließen.

Dieses ist das begriffliche Wesen (ratio), das dem himmlischen Körper in seiner Substanz eignet, wenn er sich in seiner höchsten Vollkommenheit befindet, indem in seiner Substanz nichts, was eine Potenzialität bedeutet, bestehen bleibt. Ebenso verhält es sich in seiner Qualität und Quantität abgesehen von

---

secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in III de anima text 36 et 37 (435 b 36) „quod sensibile in actu est sensus in actu (*ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτή μεν ἐστι καὶ μία, τὸ δ᾽ εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς* (id. 426 a 15, 439 a 15) et intelligibile in actu est intellectus in actu“. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur per speciem sensibilis vel intelligibilis. Id. I 55, 1 ad 2: intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius.

[1]) Cod. c Gl. als Titel eines Kapitels „Der Strebende erlangt die seinem Wesen entsprechende und mögliche Vollkommenheit, sowie (der Liebende) das Objekt der Liebe“.

seiner Lage und dem ubi, wo er sich ursprünglich befindet, und in allen denjenigen Bestimmungen, die auf diese zwei, die Lage und den Orte, folgen und zwar in zweiter Linie. Denn der himmlische Körper verhält sich so, daß er in einer Lage oder an einem Orte seiner Substanz nach sich nicht eher befindet als an einem anderen, der seinem Volumen zukommt; denn kein Teil von den Teilen der Himmelssphäre, noch irgend ein Stern befindet sich eher zu einem bestimmten Gebiete des Himmels oder einem Teile dieses Gebietes in Konjunktion als zu einem anderen Teile. Befindet er sich daher in einem Teile der Sphäre aktuell, so befindet er sich in einem anderen Teile derselben der Potenz nach. Daher haftet der Substanz der Himmelssphäre etwas Potenzielles an inbezug auf ihre Lage oder ihren Ort. Dadurch, daß die Sphäre sich dem höchsten Gute verähnlichen will, bringt sie hervor, daß sie ewig bestehen bleibt im vollkommensten Zustande, der dem Dinge überhaupt zukommen kann. Dieses ist jedoch dem himmlischen Körper in seiner numerischen Einheit nicht möglich, und daher bewirkt dieses Sichverähnlichen, daß derselbe seiner Art nach und in dem Aufeinanderfolgen der Individuen erhalten bleibe.

Die Bewegung bewahrt also dasjenige, was von dieser Vollkommenheit (die von der ersten Ursache durch Sichverähnlichen der Sphäre mitgeteilt wird) dem Körper zukommt. Das Prinzip derselben ist das Verlangen, sich mit dem höchsten Gute zu verähnlichen, um den ewigen Bestand des vollkommensten Zustandes, soweit wie dieses möglich ist, zu erhalten. Das Prinzip dieses Verlangens ist dasjenige, was die Seele der Himmelssphäre von dem ersten Seienden begrifflich erfaßt. Betrachtest du den Zustand der natürlichen Körper in ihrem natürlichen Streben, an irgend einem (d. h. dem natürlichen) Orte aktuell zu sein, dann wunderst du dich nicht mehr darüber, daß ein Körper ein heftiges Verlangen haben kann, in irgend einer Lage von allen Lagen zu sein, die seiner Substanz nach ihm zukommen können und in dem vollkommensten Zustande, der ihm infolge seiner eigenen Bewegung und in spezieller Weise eigen sein kann, zu verbleiben. Daraus ergeben sich Zustände und Maßbestimmungen, die dasjenige verleihen,[1] worin sich die Himmelssphäre mit dem ersten Sein verähnlicht, insofern dieses erste Seiende das Gute

[1]) Cod. c Gl.: „nach Maßgabe der Möglichkeit".

und die Arten des Guten aus sich ausströmen läßt, nicht insofern als jene Dinge den Zweck des ersten Seienden bildeten, so daß dann die Bewegung zum Zwecke dieser Dinge sich ereignete. Das Verhältnis liegt vielmehr so, daß der Zweck eben das Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden ausmacht, so gut wie dieses möglich ist, damit der himmlische Körper im Besitze des vollkommensten Zustandes verbleibe und damit ihm diejenige Vollkommenheit zukomme, die sich daraus ergibt, daß er sich dem ersten Seienden verähnlicht. Dies erfolgt nicht insofern als von dem ersten Seienden Dinge ausgehen, die später sind als der Erste. Daher ist die Bewegung auf dieses als auf den ersten Endzweck gerichtet. Deshalb lehre ich, daß das Verlangen selbst, sich mit dem ersten Seienden zu verähnlichen, insofern dieses aktuell besteht, ein Quell ist, von dem die Bewegung der himmlischen Sphären ausgehen in der Art, wie ein Ding aus der Vorstellung hervorgehen kann, die das Ding affirmiert und verursacht, selbst wenn diese Bewegung nicht in ursprünglicher Weise und per se beabsichtigt ist; denn diese Vorstellung ist eine Vorstellung, die sich auf das erstreckt, was bereits aktuell existiert. Aus derselben ergibt sich also ein Verlangen nach dem, was aktuell existiert, und was im vollkommensten Zustande ist. Es ist nun aber unmöglich, daß dieses Ding in der Individualität nimmer bestehe, und daher muß es im Aufeinanderfolgen der Individuen (also in seiner Art allein) ewig sein. Daraus ergibt sich die Bewegung; denn das einzelne Individuum gibt anderen Individuen, wenn es ewig bestehen bleibt, keinen Raum für die Existenz. Die anderen Individuen würden dann immer nur der Potenz nach existieren.

Daher folgt auch die Bewegung jener psychischen Vorstellung in der eben beschriebenen Weise, also nicht in dem Sinne, als ob sie selbst ursprünglicher Zweck jener Vorstellung wäre. Dieser sich immer gleichbleibenden Vorstellung folgen daher partikuläre Vorstellungen, die wir erwähnt und besprochen haben — Vorstellungen, die Motive und Antriebe werden für die Bewegung, ohne daß sie selbst erster Zweck der Bewegung wären, — und ferner folgen also diesen partikulären Vorstellungen die Bewegungen, die die himmlischen Körper von einer Lage zur anderen fortbewegen. Ein und derselbe (individuelle) Teil kann nun aber nicht in seiner Vervollkommenheit ewig bestehen bleiben. Die Bewegung aber verhält sich so, daß sie eine Voll-

endung bedeutet, die das Gewünschte erlangen und leisten kann (daher ist also die Bewegung dazu bestimmt, die „Arten" der himmlischen Körper ewig zu erhalten).

Folglich verhält sich das erste und ursprüngliche Verlangen so, wie wir es erwähnt haben. Alles Übrige, was diesem Verlangen folgt, sind Motive und Antriebe für die Bewegung. Die Weltdinge besitzen manchmal entfernte Ähnlichkeiten mit jenen in ihren Körpern, die jedoch zu jenen nicht in Proportion stehen, selbst wenn sie ein Phantasiebild jener in uns wachrufen und ihnen gleichen. Wenn z. B. das Verlangen, einen Anderen zu sehen, oder das Verlangen, zu irgend einem Dinge zu gelangen, stark wird, so folgt auf dieses Verlangen in uns eine Reihe von Vorstellungen, die sich verhalten wie Motive und Antriebe der Bewegung. Diesen Vorstellungen folgen Bewegungen und zwar nicht diejenigen Bewegungen, die sich auf das verlangte Objekt direkt richten, sondern Bewegungen, die auf ein Ding gerichtet sind, das auf dem Wege zu jenem Objekte liegt und ihm am nächsten steht.

Daher ist auch die Bewegung des Himmels eine solche, die in dieser Weise durch freien Willen und Verlangen entsteht. Das erste Prinzip dieser Bewegung ist ein Verlangen und ein freier Willensentschluß, der sich jedoch so verhält, wie wir erwähnt haben, nicht so, daß er jene Bewegung erstrebte wie ein ursprünglich erstrebtes Endziel. Diese Bewegung verhält sich so, als ob sie eine Huldigung wäre, die die Sphären und die Engel der Sphären der Gottheit darbringen. Die auf Grund eines Willensentschlusses entstandene Bewegung ist nicht so beschaffen, daß sie in sich selbst Endzweck sein könnte. Die Sache verhält sich vielmehr so: wenn die strebende und verlangende Kraft auf irgend ein Ding gerichtet ist, dann strömt von ihr herab eine Einwirkung, durch die die Glieder bewegt werden. Manchmal werden sie so bewegt, daß durch diese Bewegung der Strebende zu seinem Ziele gelangt; manchmal bewegen sie sich auch in einer anderen, ähnlichen oder verwandten Weise. Dies letztere tritt ein, wenn das erste Prinzip der Bewegung eine Vorstellung der kombinierenden Phantasie ist, sei es nun, daß das Ziel irgend ein Gegenstand ist, der in Besitz genommen wird oder dem man nachfolgt, dem man nacheifert und etwas, dem man sich in der Existenz verähnlicht. Gelangt nun der Genuß, der darin besteht, daß man den ersten Ursprung des Seins in

sich begrifflich faßt, und etwas von ihm denkt und erkennt in einer begrifflichen oder phantasiemäßigen Weise zu seiner höchsten Vollendung, dann lenkt dieses die Aufmerksamkeit der Seele von jedem anderen Dinge und jeder anderen Beschäftigung ab. Jedoch entsteht durch diese psychische Tätigkeit dasjenige, was auf einer niedrigeren Stufe der Vollkommenheit (und Geistigkeit) als das Denken steht, und dieses ist zuerst das Verlangen, sich nach Maßgabe der Möglichkeit mit ihm zu verähnlichen. Daraus ergibt sich sodann das Verlangen, sich zu bewegen. Man erstrebt dieses nicht für die Bewegung selbst, sondern in der Weise, wie wir es auseinandergelegt haben.[1]) Dieses Verlangen, die Bewegungen zu vollziehen, ist eine Folge jener Liebe (der Geschöpfe zu Gott) und der Empfindung des Genusses und des Glückes und ist ein Ergebnis derselben. Die Vollendung aber geht ihrerseits aus dem Verlangen, sich mit dem Ersten zu verähnlichen, hervor.[2]) In dieser Weise bewegt das erste Prinzip des Seins den Körper des Himmels.[3])

Aus allen diesen Darlegungen und aus dem, was der erste Lehrer, Aristoteles, sagen wollte, ist dir bereits klar geworden, daß der Himmel sich durch seine Naturanlage bewegt, und was Aristoteles meinte, wenn er sagt, der Himmel bewege sich durch die Seele,[4]) oder was er dachte, wenn er sagt, daß er sich durch

---

[1]) Durch die Bewegung soll die Spezies erhalten bleiben. Zudem ist diese Bewegung eine aufsteigende (bis zum Wendekreis des Krebses) und dann eine absteigende. Sie scheint sich also der Gottheit, deren Sitz nach orientalischer Auffassung am Nordpol, dem unbewegten Punkte des Weltalls, ist, zu nähern, um sich dann wiederum von ihr zu entfernen. Sie entfernt sich aber von der Gottheit nur, um wiederum denselbsn Kreislauf zu vollführen, d. h. sich wiederum ihr zu nähern.

[2]) Die Reihenfolge ist also Liebe — Verlangen — sich Hinbewegen — Vollendung in der Verähnlichung mit Gott.

[3]) Vgl. Arist., Met. 1073 b 3: *ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ. ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι, κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ . . . ἐπεὶ δ ἐστί τι κινοῦν αὐτὸ ακίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ. ταύτης δὲ τοῦτο κινεῖ.*

[4]) Unter Himmel versteht Avicenna die äußerste Sphäre. Vgl. Arist., d. coelo 278 b 10: *τριχῶς λέγεται ὁ οὐρανός. ἕνα μὲν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς. ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων. ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς, τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν*

eine unendliche Kraft bewegt, die so bewegt, wie das Objekt der Liebe bewegt. Du siehst ferner ein, daß in diesen Aussprüchen des Aristoteles kein Widerspruch und keine Verschiedenheit dem Sinne nach besteht. Sodann weißt du, daß die Substanz dieses höchsten Gutes, das das höchste Objekt der Liebe darstellt, nur eine ist, und dieser erste Beweger für die ganze Summe der himmlischen Körper kann nur einer sein, selbst wenn jede einzelne der Himmelssphären für sich noch einen nächsten Beweger hat, der ihr eigentümlich ist, und ein Objekt, auf das sie sich wie auf das Objekt der Sehnsucht richtet, und das ihr eigentümlich ist in der Weise, wie es Aristoteles und die besten Gelehrten der auf Aristoteles folgenden Schule der Peripatetiker lehrten. Sie leugnen die Vielheit nur betreffs des ersten Bewegers des Weltalls; jedoch behaupten sie eine Vielheit für die bewegenden Prinzipien, die unkörperlich sind, wie auch für die körperlichen. Diese Vielheit kommt jeder einzelnen (Sphäre) zu. Als erstes der unkörperlichen Prinzipien, die jeder Sphäre besonders zukommen, bezeichnen sie den Beweger der ersten Sphäre. Diese erste Sphäre ist für diejenigen, die dem Ptolemäus vorausgehen, die Sphäre der Fixsterne. Für diejenigen aber, die die Wissenschaften erlernt haben, die durch Ptolemäus entstanden sind, ist es eine Sphäre, die weiter zurück liegt, wie diese und die Fixsternsphäre umgibt. Sie ist nicht mit Sternen besät. Auf diesen ersten Beweger folgt der Beweger derjenigen Sphäre, die sich an die erste anschließt nach der Verschiedenheit der beiden Ansichten (der Schule vor und nach Ptolemäus) und so geht die Reihe der bewegenden Prinzipien fort.

Jene Philosophen sind der Ansicht, der Beweger des ganzen Weltalls sei ein einziges Prinzip. Jeder einzelnen Sphäre des Himmels eignet sodann ein besonderer Beweger. Der erste Lehrer, Aristoteles, bezeichnet die Zahl der Sphären, die sich bewegen, nach dem Maße des Wissens, das zu seiner Zeit bekannt war.

---

und ib. 285 a 29: *ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν*; dazu Phys. 254 b 17: *κινεῖται γὰρ τὸ ζῷον αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ, ὅσων δ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι.* de coelo 288 a 34: *τὸ μὲν γὰρ κινούμενον (ὁ πρῶτος οὐρανός) δέδεικται ὅτι πρῶτον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον, τὸ δὲ κινοῦν πολὺ μᾶλλον εὔλογον εἶναι τοιοῦτον.* Thomas, Sum. th. I 70, 3 c: Sic igitur patet, quod corpora coelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce, h. e. corpora coelestia moventur ab aliqua substantia apprehendente et non solum a natura sicut gravia et levia.

Er folgt in diesen Angaben betreffs der Zahl der Sphären der Zahl der unkörperlichen Prinzipien der Bewegung. Ein anderer, der mehr und lauter in dieser Sache reden will, ein Schüler von ihm, lehrt berichtigend in seiner Abhandlung „Über die Prinzipien des Weltalls", daß der Beweger des Ganzen, des Himmels nur Einer sei; er könne keine Vielheit von Prinzipien darstellen, selbst wenn jede Sphäre einen besonderen Beweger und ein besonderes Objekt der Sehnsucht und ein besonderes seelisches Prinzip habe, das sich durch Verlangen nach dem Ersten bewege.[1]) Derjenige aber, der von den Büchern des Aristoteles eine gute Erklärung gegeben hat (Themistius), indem er den Inhalt derselben kurz darlegte, selbst wenn er auch nicht in die Tiefe der Gedanken eindringt (indem er den Aristoteles nicht in neuplatonischem Sinne auslegt), lehrt und sagt: „was bedeutet das, daß es das Wahrscheinlichste und das Wahrste sein soll, daß ein Prinzip der besonderen Bewegung für jede Himmelssphäre existiere in der Weise, daß in diesem Prinzipe die erste Ursache der besonderen Bewegung (jeder einzelnen Sphäre) enthalten sei, und das dieses Prinzip so bewege, wie ein unkörperlich für sich existierendes Objekt der Liebe?"

Diese beiden alten Philosophen stehen von den Schülern des Aristoteles dem Meister am nächsten auf dem ebenen Wege (d. h. in der Klarheit der Gedanken). Die Demonstration beweist sodann eben dieselbe Lehre. Durch die Wissenschaft (wörtlich: die Kunst) des Almagest ist uns bereits klar geworden, daß die Bewegungen und Sphären des Himmels viele und verschiedenartige sind und daß sie sich unterscheiden nach der Richtung und nach der Schnelligkeit oder Langsamkeit der Bewegung. Für eine jede einzelne Bewegung ist ein besonderer Beweger erforderlich, der verschieden ist von dem der anderen Sphäre, und ebenso ein besonderes seelisches Prinzip, das sich durch Verlangen bewegt (oder Objekt des Verlangens ist) und das verschieden ist von demjenigen, das die anderen Sphären besitzen; sonst könnten weder die Richtungen der Bewegungen, noch auch die Schnelligkeit und Langsamkeit derselben verschieden sein.

So haben wir nun klargestellt, daß diese durch Sehnsucht erstrebten Objekte reine Güter sind. Sie bestehen getrennt von der Materie für sich. Wenn nun die Bewegungen und die

---

[1]) Alexander von Aphrodisias (Ausg. Hayduck 1891) 706, 33 bis 707.

Himmelssphären alle in dem Verlangen nach dem ersten Ursprunge übereinstimmen, so kommen sie als Folge dieses gemeinsamen Verlangens auch darin überein, daß die Bewegung und die kreisförmige Art der Bewegung allen gemeinsam ist. Dieses wollen wir noch weiter darlegen.

Fünftes Kapitel.

Die Art und Weise, wie die Tätigkeiten von den Prinzipien der himmlischen Welt ausgehen, damit du daraus erkennst, was betreffs der unkörperlichen Prinzipien, die in sich selbst geistiger Natur sind, und von den Objekten der Sehnsucht jeder wissen muß.

So wollen wir also diese Darstellungen von einem anderen Prinzipe aus einleiten und ausführen. Wir lehren deshalb: Eine große Schule der Philosophen hörte in oberflächlicher Weise die Ausdrucksweise des vorzüglichsten der alten Philosophen, die besagt: die Verschiedenheit in diesen Bewegungen und Richtungen der Himmelssphären kann durch die göttliche Vorsehung für die entstehenden und vergehenden Dinge, die unter der Sphäre des Mondes sind, hervorgerufen werden. Zu gleicher Zeit hörten jene selben Philosophen und wußten durch die Deduktion, daß die Bewegungen der himmlischen Körper nicht auf etwas anderes gerichtet sein können, als auf ihr eigenes Wesen, wie auf einen Endzweck, und daß sie ebensowenig auf das von ihnen Verursachte[1]) wie auf ein letztes Ziel hingeordnet sind. Als jene Philosophen diese beiden Ansichten vernommen hatten, wollten sie zwischen ihnen eine Harmonie herstellen und so lehrten sie: die Bewegung selbst ist nicht wie auf ein Endziel auf das gerichtet, was sich unter der Sphäre des Mondes befindet. Sie ist vielmehr darauf gerichtet, sich mit dem reinen Gute zu vereinigen und nach ihm zu streben. Die Verschiedenheit der Bewegungen ist deshalb (von der göttlichen Vorsehung) angeordnet, damit d a s j e n i g e eine Verschiedenheit in sich habe, was von

---

[1]) Die Wirkung kann nicht Ziel der Ursache sein, weil sie unvollkommener ist, als ihre Ursache.

jeder einzelnen Sphäre innerhalb der Welt des Entstehens und Vergehens verursacht wird. Durch diese Verschiedenheit ist der Bestand der Arten (bestimmt und) geordnet. Ebenso handelt ein edel denkender Mensch. Will er, um irgend etwas zu erreichen, einen Weg zu einem bestimmten Orte einschlagen, und bieten sich ihm nun zwei Wege dar — der eine führt ihn zu dem bestimmten Orte hin, an dem er seinen Wunsch vollenden kann; der andere Weg führt ebenso dorthin, jedoch gibt er noch das weitere, daß er einem anderen ebenfalls Nutzen verleiht — so ist es für einen vernünftigen und edelgesinnten Menschen selbstverständlich, daß er den zweiten Weg wandelt, selbst wenn seine Bewegung nicht auf den Nutzen eines andern wie auf ein Ziel gerichtet ist, sondern sich vielmehr auf ihn selbst (seinen eigenen Nutzen) bezieht. So, lehrten jene Philosophen, ist auch das Verhältnis der Bewegung jeder Himmelssphäre. Sie ist dazu bestimmt, daß sie ihre Sphäre ewig in ihrem Bestande in der vollkommensten Vollendung erhalte. Daß jedoch diese Bewegung zu dieser bestimmten Richtung hin sich bewege und mit dieser bestimmten Schnelligkeit sich vollziehe, geschieht, damit ein anderer davon (die sublunarische Welt) Nutzen habe.

Das erste, was wir diesen Philosophen erwidern, ist: nehmen wir an, die himmlischen Körper könnten in ihren Bewegungen irgend einen bestimmten Zweck verfolgen, d. h. irgend einen Zweck, der sich auf das von ihnen verursachte (also das Unvollkommenere) erstreckt, und dieser Zweck zeigte sich in der Wahl der bestimmten Richtung der Bewegung. Dann kann freilich diese individuelle Bewegung entstehen und (diese bestimmte Richtung) kann der Bewegung selbst zukommen. Dagegen aber könnte man den Einwand erheben: die Ruhe gibt der Bewegung die Vollendung einer Vollkommenheit, die ihr zukommt.[1]) So ist es allgemeine Lehre: die Bewegung (der Sphäre) schadet aber ihrer höchsten Vollendung nicht. Dabei nützt sie einem anderen. Zugleich ist weder das eine noch das andere (d. h. die eine oder die andere, entgegengesetzte Richtung einzuschlagen) leichter oder schwerer für die Sphäre und daher wählte die Seele derselben dasjenige, was zugleich auch einem

[1]) An dem Orte der Ruhe ist der Körper in seiner natürlichen Vollendung. Dieses Prinzip scheint auf die kreisförmige Bewegung nicht anwendbar zu sein; jedoch steht es ebensowenig mit ihr in Widerspruch.

anderen nützt. Der Lehre: die Bewegung der Sphäre sei gerichtet auf den Nutzen eines anderen, widerstreitet der Grund, daß es unmöglich ist, die Sphäre erstrebe aktuell ihre Tätigkeit für den Nutzen eines anderen als ihre Zweckursache, wenn dieser andere das von ihr Verursachte (also das Unvollkommenere) ist. (Wenn man diesen Grund nun geltend macht gegen die Bewegung der Sphäre zwecks der sublunarischen Dinge,) dann gilt derselbe in ebenso realer Weise für das Streben, das diese bestimmte Richtung der Bewegung wählt. Wenn nun dieser Grund auch nicht hindert, daß jene bestimmte Richtung gewählt wird, dann hindert er auch nicht, daß diese Bewegung erstrebt (und vollzogen) wird.[1] Ebenso verhält sich die Sachlage bei dem Streben (der Sphäre) nach der Schnelligkeit und Langsamkeit der Bewegung. Diese Bestimmungen verhalten sich nicht wie die Rangstufe der Kraft oder Schwäche für die Bewegung, die in den Himmeln vorhanden ist, indem sich die eine Sphäre zu der anderen verhält nach Höhe und Tiefe (Über- oder Unterordnung); dann müßte man dadurch die Verschiedenheit erklären. Dies (die Schnelligkeit und Langsamkeit) ist vielmehr (Cod. c: in sich selbst) verschieden.

Daher lehren wir kurz: in den Sphären kann nichts (als bewegendes oder bewegtes Prinzip wirksam sein), das gerichtet ist auf die entstehenden Dinge als sein Ziel, weder das Streben nach irgend einer Bewegung, noch auch das Streben zu irgend einer Richtung der Bewegung, noch auch die Bestimmung der Schnelligkeit und Langsamkeit derselben. Auf diese sublunarischen Dinge ist vielmehr die Zielstrebigkeit keiner einzigen Handlung der Sphären gerichtet. Der Grund dafür ist der, daß jede Zielstrebigkeit in dieser Annahme auf das erstrebte Objekt (die Wirkung) gerichtet sein müßte. Diese Zielstrebigkeit würde dann geringer und unvollkommener sein als das Erstrebte; denn jedes Ziel, auf das sich irgend ein Ding richtet, ist im Sein vollkommener als dieses andere, insofern es Ziel ist, und insofern der andere sich auf dieses Ziel hinordnet.[2] Durch dieses Ziel wird vielmehr jener andere im Sein vervollkommnet und es ist das Motiv, das jenen anderen antreibt, zum Ziel zu streben.

---

[1]) Avicenna wirft seinen Gegnern Mangel an Konsequenz vor. Wenn sie das eine zugeben, dürfen sie das andere nicht leugnen.

[2]) Wörtlich: „insofern dieses und der andere sich so verhalten“.

Nun aber ist es unmöglich, daß das vollkommenere Sein hergenommen sei von einem weniger vollkommenen. Daher ist also durchaus keine (eigentliche und) wahre Zielstrebigkeit auf eine Wirkung gerichtet. Ein solches Ziel kann nur Scheinziel sein; sonst müßte das Ziel das Sein verleihen und mitteilen demjenigen, das im Sein vollkommener wäre als das Ziel selbst. In Wirklichkeit erstrebt also der ein Ziel verfolgende durch die notwendige Handlung, nur etwas, für das der finis (intermedius) die Materie disponiert. Derjenige, der nun aber die Existenz (der erstrebten Vollkommenheit) verleiht, ist etwas anderes (das in sich vollkommener sein muß, als die Wirkung). Ebenso verhält sich der Arzt zur Gesundheit. Der Arzt verleiht nicht die Gesundheit,[1] sondern er disponiert nur für dieselbe die Materie und die Organe. Die Gesundheit verleiht ein höheres Prinzip als der Arzt, und dieses ist jenes Prinzip, das der Materie alle ihre Wesensform verleiht. Sein Wesen ist edler als die Materie.[2]

---

[1]) Die Gesundheit ist als etwas Vollkommeneres aufzufassen als die Tätigkeit des Arztes.

[2]) Thomas zitiert an mehreren Stellen diese Lehre Avicennas, um sie zu verwerfen. Sum. theol. I, 45 art. 8 c: Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, formarum non est fieri neque creari, sed concreatas esse.

Ibid. 65 art. 4 c: Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidam intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas, quae sunt in materia corporali, sicut a formis, quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum.

Ibid. 1 art. 2 c: Posuerunt siquidem aliqui formas quae sunt in materia corporali a quibusdam formis immaterialibus derivari.

Ibid. 110 art. 2 c: Respondeo dicendum, quod Platonici posuerunt, formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas, quae sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.

Ibid. I—II, 63 art. 1 c: Alii vero dixerunt, quod (scientiae et virtutes) sunt totaliter ab extrinseco, id est ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna.

Manchmal verfehlt der nach einem Ziele strebende sein Ziel (und irrt sich in demselben) in einem bestimmten Augenblicke,[1]) wenn er etwas erstrebt, was nicht edler ist als das Streben zum Ziele. Dann ist also die Zielstrebigkeit nicht auf dieses Ding ihrer Natur entsprechend gerichtet. Sie richtet sich vielmehr auf dasselbe nur irrtümlicherweise.

Weil nun diese Darlegung der langen Ausführung und der Bestätigung bedarf, und weil in derselben viele Zweifel vorhanden sind, die nur durch eingehende Untersuchung gelöst werden können, so wollen wir jetzt auf den klaren Weg zurückkehren und lehren daher: jede Zielstrebigkeit hat ein bestimmtes Ziel und ist verschiedenartig. Die geistige Zielstrebigkeit ist diejenige, in der das Erreichen[2]) des Zieles durch den nach dem Ziele Strebenden für den Strebenden vorzüglicher ist, als daß er jenes Ziel nicht erreiche (wörtlich: als daß es nicht existiere). Sonst ist jener, der nach dem Ziele strebt, einer, der nichtig und ohne Grund handelt. Das Ding aber, das vorzüglicher ist wie ein anderes, verleiht jenem irgend eine Vollkommenheit. Wenn jenes Ding (das Ziel) nun in der Wirklichkeit und im eigent-

---

Ibid. II, distinct. 1, q. 1. 4 art. 4 m: quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae, „De fluxu entis" (über die Emanation) cap. IV. qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae.

Ibid. III d., 33, q. 1 art. 2 c solutio II: Ad secundam quaestionem dicendum est, quod quidam philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum.

Ibid., contra Gent. III, 69 init. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant. Avicenna vero Metaph. tract. IX. c. IV und V, posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant, in quo a priore stultitia (die platonischen Ideen) declinabat.

Thom. d. potentia q. 3 art. 8 c: hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam (Geist der Mondsphäre) inter substantias separatas.

[1]) Weil dies eine Abnormität bedeutet kann sie nicht als Regel, sondern nur in einzelnen Fällen eintreten. Wörtlich: „jetzt".

[2]) Wörtlich: „die reale Existenz des Zieles".

lichen Sinne existiert, dann verleiht es ihm eine wahre und eigentliche Vollkommenheit; existiert jenes aber nur in der Vorstellung oder im Scheine, dann verleiht es eine nur scheinbare Vollkommenheit. So verhält sich der Anspruch auf Lob, das Zeigen der eigenen Kraft und das bleibende Andenken an edle Taten. Alles dieses und ähnliche Dinge sind nur scheinbare Vollkommenheiten und Ziele. So verhält sich ferner der Gewinn, das Wohlsein, das Wohlgefallen Gottes und das Glück im anderen Leben. Diese und ähnliche Dinge sind wahrhafte Vollkommenheiten, die nicht durch den nach dem Ziel strebenden allein vollendet werden (d. h. sie sind nicht nur nach subjektiver Schätzung wertvoll).

Daher ist also keine Zielstrebigkeit zwecklos; denn sie verleiht dem nach dem Ziele Strebenden irgend eine Vollkommenheit. Wenn derselbe diese Vollkommenheit nicht erstrebte, dann würde sie nicht tatsächlich eintreten. Die zwecklose Handlung kann sich eventuell ebenso verhalten. In ihr ist auch eine gewisse Lust und ein Ausruhen nach der Handlung vorhanden oder ähnliche Dinge oder etwas, das man vorher erkannt hat, oder ein Ding, das als Ziel von Handlungen dargelegt wurde. Es ist daher unmöglich, daß die Wirkung, deren Existenz durch die Ursache in ihrer Vollkommenheit hergestellt wurde, der Ursache selbst wiederum eine Vollkommenheit verleihe, die ihr früher nicht zukam; denn diejenigen Kategorien des Seins, in denen man vermutet, die Wirkung verleihe der Ursache irgend eine Existenz, sind nur trügerisch aufgestellte Kategorieen oder falsch gedeutete Gegenstände. Dieses wird jedem klar, der alles in seinem Wissen umfaßt, was bereits in den früheren Büchern dargelegt wurde, und wenn er nicht abläßt, dieses zu betrachten und die Schwierigkeiten zu lösen.

Man könnte dagegen erwidern: die gute Natur (des Objektes)[1]) verleiht (dem Strebenden) jene Vollkommenheit; denn die gute Natur verleiht (einem anderen) das Gute. Man sagt: der Gute verleiht das Gute; jedoch verleiht er dieses nicht, wie etwas, das er als Ziel erstrebt oder sucht, damit jenes erreicht werde.[2]) Denn dieses Streben setzt einen Mangel im Strebenden

---

[1]) Die Wirkung als ens ist weniger reich als der Strebende, aber als bonum könnte sie vielleicht dem Strebenden eine Vollkommenheit verleihen.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. damit es existiere". Bonum est diffusivum sui.

voraus,[1]) und jedes Verlangen und jede Zielstrebigkeit, die auf einen Gegenstand gerichtet ist, ist ein Verlangen, das auf etwas noch nicht Existierendes tendiert. Dieses soll die Existenz von demjenigen empfangen, der nach dem Ziele strebt. Der erstrebte Gegenstand verhält sich so, daß seine Existenz vorzüglicher und wünschenswerter ist als seine Nichtexistenz. So lange aber dieser Gegenstand nicht existiert, ist dasjenige noch nicht aktuell vorhanden, was vorzüglicher und wünschenswerter ist. Dies aber schließt einen Mangel in sich ein. Zwei Fälle sind hier zu berücksichtigen. Die Natur des Guten ist entweder wahr und real existierend auch ohne diese Zielstrebigkeit. Dann bildet jenes reale Streben keinen inneren Teil dieses Guten (des Zieles) damit es existiere, und es ist also gleichgültig, ob diese Zielstrebigkeit sich auf jenes Gute richte und (in intentione) von ihr ausgehe oder nicht.[2]) Dann also ist es nicht diese gute Natur (des Zieles), die das Streben zum Ziele (ihretwegen) hervorruft[3]) und ebensowenig sind es die übrigen, notwendigen Bestimmungen der Natur des Guten, die dem Ziele per se infolge eines Strebens anhaften. Es wäre dies das Streben nach jenem (durch die Bestimmungen) determinierten Zustande des Guten. Der andere Fall besagt (das Ziel sei nicht ein wahres, eigentliches, sondern nur ein subjektives Gut und) es verhalte sich so, daß durch diese Zielstrebigkeit die Natur des Guten selbst noch vollendet wird und ihren Bestand erhält. (Es ist dann also nur für dieses Streben, also nur relativ ein Gut.) Dann ist diese Zielstrebigkeit *Ursache* für die Vollendung jener Natur des Guten und ihren Bestand; sie ist nicht eine Wirkung derselben.

Dagegen könnte man die Schwierigkeit erheben, daß jenes (Streben sich vollzieht) durch das Sichverähnlichen mit der ersten Ursache, indem dadurch die Natur des Guten sich (notwendigerweise) einem anderen mitteilt, und daß sie darin bestehe, daß ihr irgend ein Gut (das eigentliche Ziel) folgt.[4]) Darauf antworten wir, daß diese Lehre für die oberflächliche Betrachtung annehmbar ist, jedoch muß sie in ihrer eigentlichen Be-

---

[1]) Wörtlich: „verursacht in ihm und behauptet von ihm die Mängel".

[2]) Dieses Ziel ist in sich selbst, nicht nur relativ ein Gut.

[3]) Für dieses Ziel selbst, das ein αὔταρκες ist, ist das Streben zum Ziele von seiten eines anderen gleichgültig.

[4]) In diesem Falle kann das in sich weniger Vollkommene zum Ziele werden.

deutung zurückgewiesen werden; denn das Sichverähnlichen mit dem ersten Sein besteht darin, daß der Handelnde kein ihm äußeres Ding erstrebt und daß er sich vielmehr abschließt, um für sich allein zu sein. (Denn der Handelnde richtet sein Streben nicht nach außen, sondern nach innen, auf sich selbst.) So liegt das Verhältnis (der Sphaerengeister zu Gott). Darüber besteht vollkommene Übereinstimmung bei allen Philosophen. Der Umstand aber, daß der Handelnde durch seine Zielstrebigkeit irgend eine Vollkommenheit in sich aufnimmt, ist etwas durchaus Verschiedenes von dem Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden.[1]) Wahrlich, sonst müßte man sagen: das ursprüngliche Ziel sei ein selbständiges Ding für sich; es sei dieses aber erst in zweiter[2]) Linie (wörtlich: in zweiter Absicht) und gelte nur in einer Art und Weise, die auf eine andere erst folgt; (es wäre ein Ziel und ein bonum nur per consequens und per reductionen).

Für die Wahl der bestimmten Richtung der Bewegung der Sphäre ist es also auch erforderlich, daß dasjenige, was in ursprünglicher Weise erstrebt wird, irgend ein bestimmtes Ding sei. Der erwähnte Nutzen (der Himmelsbewegungen für die sublunarische Welt) ist aber eine Folgeerscheinung und etwas, was erst in zweiter Linie erstrebt ist im Verhältnis zu jenem ersten Ziele. Daher ist also die bestimmte Richtung (der Himmelsbewegung), die auf etwas Gutes gerichtet ist (das Wohl der Geschöpfe), nicht in erster Linie und per se erstrebt auf Grund dessen, was (als Wirkung) aus ihr folgt (das Wohl der sublunarischen Welt).[3]) Es muß vielmehr in der himmlischen Welt eine Vollkommenheit bestehen, die im Wesen des Dinges selbst begründet ist und die auf den erwähnten Nutzen erst folgt.[4]) Dadurch erst wird dann das Sichverähnlichen mit dem

---

[1]) Das Sichverähnlichen ist ein rein innerlicher Prozeß, der weder das Streben nach außen noch das Empfangen von außen in sich begreift.

[2]) Ziel in erster Linie wäre dann das Empfangen des Guten, Ziel in zweiter Linie die Substanz des Guten in sich.

[3]) In diesem Falle wäre das Ziel unvollkommener als die media, die himmlischen Substanzen.

[4]) Dadurch, daß die sublunarische Welt sich im Zustande der Ordnung befindet, muß also für die himmlische Welt eine Vollkommenheit erreicht und das Sichverähnlichen der Sphärengeister mit Gott leichter herbeigeführt werden. Das Wohlsein der niederen Welt kann also nur Medium zur Erreichung eines höheren Zweckes sein.

ersten Sein vollzogen. Wir leugnen also nicht, daß die Bewegung selbst in vorzüglicher Weise und erster Linie Ziel sein kann. Sie kann Ziel sein, weil sie ein Sichverähnlichen[1]) mit dem ersten Seienden bedeutet in der Weise, wie wir es dargelegt haben. Die Bewegung ist ferner ein Sichverähnlichen, das in zweiter Linie erstrebt wird, insofern von dem ersten Seienden die Existenz ausströmt.[2]) Dieses erfolgt jedoch, nachdem (in erster Linie) das vornehmste Ziel etwas anderes darstellt, das auf eine höhere Welt gerichtet ist (und die Ordnung des Ganzen, nicht den Vorteil eines einzelnen Individuum intendiert).

Was nun aber die Richtung und die Beziehung auf die niedere Welt (wörtlich: die Rücksicht) angeht (d. h. den Vorteil der irdischen Geschöpfe), so ist folgendes zu sagen: wenn die ursprüngliche Zielstrebigkeit auf die Richtung der Bewegung hingehen könnte, so daß also dieses Ziel zum Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden erst in zweiter Linie würde und aus dem ersten Ziele resultierte,[3]) dann könnte dieses Ziel gegeben sein in der freien Wahl der Bewegung (die eine bestimmte Richtung wählt, weil gerade diese Richtung zum Wohle der Geschöpfe gereicht). Dann wäre die Bewegung auf dasjenige gerichtet, was sich notwendig ergibt.[4]) Von ihr strömt dann eine Existenz aus, die nicht das Sichverähnlichen mit dem ersten Seienden bedeutet, insofern dieses im Sein vollkommen ist und das Objekt der Sehnsucht darstellt. Ein solches Ziel (Gott) besteht nur für sich selbst und rücksichtlich seiner selbst. Es bildet keinen Teil[5]) für die Existenz anderer Dinge, die von ihm ausgehen, um die Vollendung, Ehre und Würde seines Wesens zu erlangen.[6]) Die einzige Art und Weise, wie Gott dem Wohle der Geschöpfe dient (wörtlich: sein esse partem) besteht vielmehr in folgendem. Sein Wesen existiert so, daß es

---

[1]) Dieses ist in allen Bewegungen immer das eigentlich letzte Ziel.

[2]) Ziel in zweiter Linie sind die subjektiven Vorteile, die sich aus dem ersten Ziel für den Strebenden ergeben.

[3]) Avicenna nimmt den umgekehrten Fall an, daß das primäre Ziel der Himmelsbewegungen der Nutzen und das Wohlsein der sublunarischen Welt sei, das sekundäre erst das Sichverähnlichen mit Gott.

[4]) Cod. c a: „was unten ist". Sie hat ihr Ziel in der sublunarischen Welt.

[5]) Das Medium ist Teil des Strebens zum Ziele.

[6]) Gott kann nie Medium sein für ein anderes Ziel. Er kann nie dienen zum Wohle der Geschöpfe.

in der höchsten Vollkommenheit besteht, und daß von ihm die Existenz des Weltalls ausgeht, nicht etwa auf Grund irgend eines Verlangens oder irgend einer Zielstrebigkeit (die auf ein anderes außergöttliches Ding gerichtet wäre).

Daher muß also das Verlangen nach dem ersten Sein hervorgehen und sich vollziehen nach Art des Sichverähnlichens in der genannten Weise, nicht insofern, als dem ersten Seienden dadurch irgend eine Vollkommenheit erwachsen könnte. Dagegen könnte man die Schwierigkeit erheben: der himmlische Körper kann durch die Bewegung irgend ein Gut und eine Vollkommenheit erwerben, und auch die Bewegung selbst bedeutet für ihn (den Tätigen) eine Aktualität und ein letztes Ziel. So ist es ebenfalls für die übrigen Wirkungen der Sphären möglich (also für die Richtung und die Schnelligkeit und Langsamkeit ihrer Bewegungen).[1] Darauf antworten wir: die Bewegung verleiht keine Vollkommenheit und kein Gut; sonst müßte dasselbe aufhören mit der Bewegung. Sie selbst ist vielmehr die Vollendung selbst, die wir dargelegt haben.[2] Sie selbst ist die Erhaltung irgend einer Art, die dem Körper des Himmels aktuell zukommen kann. Denn das ewige Bestehen des Individuums als Stellvertreter der Art ist nicht möglich. Diese Bewegung aber gleicht nicht den übrigen Bewegungen, die auf eine ihnen äußerliche Vollkommenheit gerichtet sind. Diese Bewegung vollendet vielmehr durch ihr Sein den sich Bewegenden selbst; denn die Bewegung selbst ist das ewige Bestehen derselben Lagen und Orte in einer aufeinanderfolgenden Kette von Einzeldingen (indem durch die kreisförmige Bewegung in ewiger Aufeinanderfolge immer wiederum dieselben Lagen und Orte eingenommen werden. Die Art der Bewegung bleibt also erhalten, die einzelnen Individuen d. h. die Lagen und die Teile der Kreisbewegung gehen immerfort zugrunde und entstehen von neuem.)

Kurz, wir müssen auf dasjenige zurückgehen, was wir im vorhergehenden dargelegt haben, wo wir auseinandersetzten, wie diese Bewegung der himmlischen Sphären der inneren Vorstellung und dem Verlangen (eines seelischen Prinzipes) folgt. Diese

[1] Diese sind also nach dem Objizienten Selbstzweck, nicht etwa auf ein anderes Ziel gerichtet.

[2] In der Bewegung der Sphären soll die Erhaltung der Spezies der himmlischen Körper und das Sichverähnlichen mit Gott gegeben sein.

Bewegung ist homogen und zwar in ewiger Dauer. Dagegen könnte man die Schwierigkeit erheben, daß diese Bewegung die Vorsehung Gottes bezüglich der entstehenden Dinge unmöglich machen würde, wie auch die in der Vorsehung fest gefügte und von Ewigkeit vorher bestimmte Leitung des Weltalls. Später wollen wir dasjenige anführen, was diese Schwierigkeiten löst und wollen nunmehr erklären, auf welche Art die Vorsehung des Schöpfers erfolgt, und auf welche Art sich die Vorsehung jeder einzelnen Ursache (der himmlischen Geister und Seelen), die auf die Vorsehung folgt, betätigt, und wie die Vorsehung auf die entstehenden Dinge unserer Welt wirkt, ausgehend von den ersten Prinzipien und den zweiten Ursachen, die sich zwischen dem Schöpfer und der niederen Welt befinden. Aus dem, was wir dargelegt haben, ist bereits klar, daß es nicht möglich ist, daß irgend eine Ursache durch ihre Wirkung per se eine Vollendung erlange. Dieses kann höchstens per accidens erfolgen. Es wurde ferner dargelegt, daß die Handlung nicht wegen der Wirkung als Endziel von den Ursachen erstrebt wird, auch wenn du nicht durch diese Darlegung und Kenntnis überzeugt worden bist. Das Verhältnis der Zielstrebigkeit ist vielmehr so, wie das Wasser, das in sich aktuell kalt wird, damit es seine Art erhalte, nicht etwa aus dem Grunde, damit es einen anderen Gegenstand ebenfalls kalt mache. Es ist jedoch eine notwendige Begleiterscheinung, daß es auch einen anderen Körper abkühle. Das Verhältnis liegt ferner so wie das Feuer, das in sich selbst aktuell heiß wird, damit es seine Art erhalte. Es wird nicht deshalb heiß, damit es einen anderen Körper erhitze. Es haftet ihm jedoch notwendigerweise als Begleiterscheinung an, daß es einen fremden Körper erhitze. Ferner: die begehrende Kraft verlangt nach dem sinnlichen Genuß der körperlichen Vereinigung, damit sie die überflüssige Nahrung[1]) ausstoße und diesen Genuß ganz koste, nicht etwa, damit aus dem Vorgange der Erzeugung ein Junges entstehe. Daß ein Junges entsteht, ist vielmehr eine notwendige Konsequenz des erstrebten Genusses. Ein anderes Beispiel des finis per accidens ist die Gesundheit. Sie ist Gesundheit in ihrer Substanz und in sich selbst. Sie ist nicht darauf hingerichtet, daß der Kranke von ihr irgend welchen Nutzen habe. Der Nutzen, den der Kranke von ihr hat,

---

[1]) Der Same wurde als überflüssiger Teil der Nahrung bezeichnet.

ist jedoch eine resultierende Erscheinung. Ebenso wie es diese Beispiele zeigen, liegt das Verhältnis betreffs der Ursachen, die vorausgehen.[1]) In der himmlischen Welt jedoch besteht zudem noch ein allumfassendes Wissen von allem, was wirklich ist, und eine Kenntnis davon, in welcher bestimmten Weise und nach welchem Maßstabe die Ordnung und das Gute betreffs der Weltdinge erfolgen müssen. Diese Bestimmungen finden sich nicht in den eben aufgezählten Beispielen der causae per accidens.[2])

Wenn sich die Sachlage nun so verhält, dann besitzen die himmlischen Körper gemeinsam die kreisförmige Bewegung nur auf Grund des Verlangens nach einem Gegenstande, und dieses Verlangen besitzen sie alle in gleicher Weise. Eine Verschiedenheit tritt nur dadurch auf, daß die Prinzipien und die Gegenstände, die sie erstreben, und dasjenige, was das Objekt ihres Verlangens darstellt, selbst vielfach verschieden ist. Diese Verschiedenheit jedoch folgt[3]) auf jenes erste (das ihnen allen gemeinsam ist). Daher ist es uns nicht zweifelhaft, wie aus jedem besonderen Verlangen sich eine besondere Bewegung nach einer bestimmten (wörtlich: „dieser") Richtung hin notwendig ergibt. Diese Kenntnis erklärt[4]) das, was wir bereits gelehrt haben, daß nämlich die Bewegungen verschieden sind auf Grund der verschiedenen Objekte, die Gegenstand des Verlangens sind (oder der vielfältigen Prinzipien, die sich nach einem Gegenstande sehnen und dadurch die Bewegung herbeiführen.)

Nach diesen Darlegungen erübrigt noch eine Erörterung. Man könnte sich die seelischen Prinzipien, die auf Grund eines Verlangens sich bewegen (oder die Objekte der Sehnsucht) als verschiedene Körper, nicht als reine Geister vorstellen, so daß derjenige Körper, der im Sein geringer ist, sich mit dem Körper, der höher in der Seinsordnung steht und edler ist, verähnlicht. So war es die Lehre jener Anfänger (wörtlich: jener Knaben) in der islamischen Philosophie, als die Philosophie noch wenig klar geordnet war. Jene Anfänger verstanden nämlich nicht

[1]) Es sind die Ursachen der himmlischen Welt gemeint.

[2]) Wörtlich: „und es ist nicht in jenen".

[3]) Das Allgemeinere ist das Frühere — hier die Kreisbewegung —; das Besondere ist das Spätere — hier die Eigentümlichkeiten jedes Planeten und jeder Sphäre.

[4]) Wörtlich: „wirkt ein auf das . . .".

die Intentionen der alten Philosophen. Wir antworten also: ihre Aufstellungen sind unmöglich. Der Grund für diese Unmöglichkeit liegt darin, daß das Sichverähnlichen mit dem ersten Prinzipe des Seins zur Folge hat, daß der sich verähnlichende eine ähnliche Bewegung, eine ähnliche Richtung und ein ähnliches Ziel erstrebt, als dasjenige, das ihm zum Vorbilde dient. Wenn nun die Unfähigkeit, zu derselben Seinsstufe (wie Gott) zu gelangen, irgend etwas zur Folge hat, so ist es nur die Kraftlosigkeit in der Wirkung und Tätigkeit, nicht die Verschiedenheit in derselben (die Entfernung von dem ersten Prinzipe erklärt also nicht die Verschiedenheit der Bewegungen, sondern höchstens die Langsamkeit derselben). Sie bewirkt keine Verschiedenheit, so daß der eine Körper zu dieser, der andere zu jener Wirkung sich hinbewegte. Ebensowenig kann man sagen, die Ursache dieser Verschiedenheit sei die Natur dieses Körpers. Dann müßte die Natur dieses Körpers dem widerstreben, daß der Körper sich von A nach B bewegte, jedoch nicht dem anderen, daß er sich von B nach A bewegte. Dies ist jedoch unmöglich; denn der Körper als Körper hat nicht diese bestimmte Bewegung zur Folge, und die Naturkraft als Naturkraft eines Körpers verlangt nur einen natürlichen Ort, ohne daß damit eine bestimmte natürliche Lage (der Teile zueinander und zum Weltall) gegeben sei. Würde der Körper und die körperliche Natur notwendigerweise irgend eine bestimmte Lage erfordern, dann wäre das Entfernen des Körpers aus dieser Lage eine Zwangsbewegung, und dann würde in die Bewegung der himmlischen Sphäre etwas (eine ratio) eintreten, das sich verhielte wie eine Zwangsbewegung. Ferner kann sich jeder der Teile der Himmelssphäre in jeder möglichen Beziehung (zu anderen) befinden, soweit diese in der Natur des Himmels möglich ist. Daher ist es also nicht erforderlich, daß ein Teil sich sehr wohl aus einer bestimmten Lage entfernen kann, während es unmöglich ist, daß er sich aus einer anderen Lage entferne und zwar entsprechend der Natur.[2] Sonst müßte in der Sphäre des Himmels eine bestimmte Natur vorhanden sein, die die Bewegung nach einer bestimmten Richtung hin bewirkte. Es

[1]) Wörtlich: „auf das er hinstrebt".

[2]) Die Natur der Sphären verhält sich vielmehr indifferent zu bestimmten Richtungen. Sie kann alle in gleicher Weise einschlagen.

ergäbe sich dann notwendig eine Bewegung nach dieser bestimmten Richtung mit Ausschluß einer anderen nach einer anderen Richtung, wenn die Sphäre von der ihr natürlichen Richtung zurückgehalten sein sollte. Wir haben bereits dargelegt, daß das Prinzip dieser (bestimmten) Bewegung nicht ein Naturprinzip sein kann. Ebensowenig ist in der himmlischen Sphäre eine Naturkraft vorhanden, die eine bestimmte, individuelle Lage zur Folge hätte, ohne zugleich auch die Möglichkeit für verschiedene Richtungen der Bewegung zu belassen. Daher existiert also in der Substanz des Himmels keine (blinde) Naturkraft, die hindern würde, daß die Seele der Sphäre nach irgend einer beliebigen Richtung hin bewegt würde. Ebensowenig ist diese Notwendigkeit vorhanden seitens der Seele der Sphäre. Sonst müßte die Natur dieses seelischen Prinzipes so beschaffen sein, daß sie notwendigerweise diese bestimmte Lage wollen (und einschlagen) müßte, es sei denn, daß das Ziel, das durch die Bewegung erstrebt wird, nur durch diese bestimmte Richtung der Bewegung erreicht werden könnte.[1]) Denn (die Wahl und) der Wille, der die Bewegung hervorbringt, folgt dem Ziele, auf welches die Bewegung gerichtet ist; es verhält sich aber nicht umgekehrt so, daß das Ziel (und die Aufstellung dieses Zieles für die Bewegung) auf die Wahl, die die Bewegung hervorbringt, folgte. Wenn es sich nun so verhält, dann ist die Ursache (für die verschiedene Richtung und Lage der Sphären) die Verschiedenheit des Zieles.

Daher besteht kein Hindernis (für die Vielfältigkeit der Bewegungen) vonseiten der körperlichen Natur noch vonseiten der Naturkraft noch vonseiten des seelischen Prinzipes, das mit der Sphäre verbunden ist. Die einzige Ursache für die Verschiedenheit ist nur die Vielfältigkeit des Endzweckes. Eine auf Grund eines Zwanges hervorgebrachte Bewegung ist aber das am weitesten von allen zurückliegende Prinzip, (das diese Verschiedenheiten erklären könnte). Daher ergibt sich: wenn das Ziel der Bewegungen der Sphären das Sichverähnlichen mit einem bestimmten himmlischen Körper wäre, — dieses Ziel würde naturgemäß auf das erste folgen, also auf das Sichver-

---

[1]) Wörtlich: „sonst müßte das Ziel als proprium diese Richtung haben“, und dann ergäbe sich diese Richtung der Bewegung notwendig, ohne auf blinder Naturkraft zu beruhen.

ähnlichen mit dem ersten Prinzipe,[1]) — dann müßte die Bewegung erfolgen in der Art der Bewegung jenes anderen Körpers. Sie könnte dann nicht von ihm verschieden sein, noch auch schneller als diese erfolgen, wenigstens nicht in vielen Lagen.[2]) Ebenso verhält es sich, wenn das Ziel für den Beweger dieser[3]) Sphäre das Sichverähnlichen mit dem Beweger jener anderen[4]) Sphäre wäre. Es wurde bereits dargelegt, daß der Endzweck dieser Bewegungen nichts sein kann, das durch die Bewegung erreicht wird.[5]) Der Endzweck muß vielmehr ein von dem sich Bewegenden getrenntes Ding sein. Es ist also jetzt klar, daß derselbe kein Körper sein darf. Daher bleibt nur noch die einzige Möglichkeit, daß der letzte Endzweck für jede Sphäre ein Sichverähnlichen sein muß mit einem anderen Dinge als die Substanzen der Sphären selbst, also etwas anderes als ihre Materien und ihre seelischen Prinzipien. Es ist nun aber unmöglich, daß das Sichverähnlichen der Sphären sich erstrecken könne auf die elementaren Körper und das, was aus diesen entsteht, oder auf die (zusammengesetzten) Körper oder ihre seelischen Prinzipien, d. h. andere Seelen als diese (d. h. die Himmel).[6]) Daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß jede der einzelnen Sphären ein Verlangen hat, sich mit einer rein geistigen,[7]) unkörperlichen Substanz, die ihr in spezieller Weise verbunden ist, zu verähnlichen. Daher sind die Bewegungen und die Zustände der Sphären so verschieden, wie diese geistigen Substanzen selbst in sich verschieden sind. Diese Verschiedenheit ist ihnen eigen zwecks jener.[8]) Wir stellen diese Lehre

---

[1]) Wörtlich: „nach dem Ersten". Das andere bliebe also in jedem Falle ein sekundäres Ziel.

[2]) Wenn die erste Sphäre den kleineren Durchmesser hat und sich innerhalb der anderen befindet, ist ihre Bewegung langsamer, hat sie einen größeren Durchmesser dann schneller. Sie muß aber immer der anderen parallel bleiben.

[3]) Cod. c Gl.: „d. h. der niederen, unteren Sphäre".

[4]) Cod. c Gl.: „d. h. der oberen Sphäre".

[5]) Dann müßte die Sphärenbewegung an diesem Orte zur Ruhe gelangen.

[6]) Das Vollkommenere kann sein natürliches Streben nicht darin haben, sich mit etwas Unvollkommeneren zu verähnlichen.

[7]) Dadurch ist erreicht, daß jede Sphäre einem vollkommneren Prinzipe zustrebt, als sie selbst ist.

[8]) Die Verschiedenheit der höheren Sphären hat also den Zweck, die Verschiedenheit der niederen hervorzurufen. Diese letzte ist ferner notwendig, um die Verschiedenheit der Weltdinge zu verursachen. Damit ist aber

auf, selbst wenn wir nicht wissen, wie und wie groß jene Verhältnisse notwendig sein müssen.

Daher ist also die erste Ursache (der kreisförmigen Bewegungen der Sphären) die allen gemeinsame Sehnsucht nach einem Gegenstande. Dieses ist auch die Lehre, die die alten Philosophen ausdrücken wollten, indem sie sagten, das Weltall habe einen einzigen Beweger, der sich verhalte wie das Objekt der Liebe. Denn jede sich bewegende Sphäre hat einen besonderen Beweger und ein Prinzip, das sich verhält wie das Objekt der Liebe, das ihr in eigentümlicher Weise zugeordnet ist. Daher hat also jede himmlische Sphäre ein seelisches Prinzip, das bewegt und das das Gute bewirkt. Sie hat ferner, weil sie mit dem Körper verbunden ist, Vorstellungen der kombinierenden oder der vorstellenden Phantasie, die sich auf die individuellen Dinge erstrecken, und sie hat ferner Willenstätigkeiten, die auf Güter gerichtet sind. Dasjenige, was diese Seele von dem ersten Seienden begrifflich faßt und das, was sie von ihrem nächsten geistigen Prinzip, das ihr zugeordnet ist und ihr nahe steht, denkt, — dieser geistige Inhalt ist erstes Prinzip für ihr Verlangen, sich zu bewegen. Daher besitzt also jede Sphäre einen unkörperlichen, für sich bestehenden Geist, der sich zu ihrer Seele verhält, wie der aktive Intellekt zu unserer Seele. Er verhält sich wie ein universelles und geistiges Vorbild (Modell) zu der Art der Tätigkeit der Sphäre. Das andere aber sucht sich ihm zu verähnlichen.

Kurz, jede sich bewegende Sphäre muß ein geistiges Ziel erstreben, und dieses Ziel stammt her von einem geistigen Prinzipe, das das erste Gute, die Gottheit, erfaßt. Die Substanz des geistigen Prinzipes ist unkörperlich. Du hast bereits gesehen, daß alles, was begrifflich denken kann, seinem Wesen nach eine unkörperliche Substanz ist (und von der Materie getrennt besteht). Ferner muß jedes sich Bewegende und jede sich bewegende Sphäre ein Prinzip für die körperliche Bewegung haben, d. h. etwas, das zur körperlichen Natur hinführt (und mit ihr in Kontakt steht). Du hast bereits gesehen, daß die Bewegung

durchaus nicht gesagt, das Vollkommenere sei auf ein weniger Vollkommeneres wie auf sein letztes Ziel gerichtet; denn die Verschiedenheit der niederen Sphären und der Weltdinge ist in keiner Weise letztes Ziel der Sphären. Es ist, wie Avicenna ausführte, nur Mittel zu einem letzten Ziele und dieses ist das Streben nach Gott und die Harmonie des ganzen Weltalls.

der himmlischen Sphäre eine auf einem seelischen Prinzipe beruhende ist, die von einer himmlischen Seele ausgeht. Diese ist tätig indem sie sich nach freier Wahl entschließt und immer wieder neue Willensentschlüsse in kontinuierlicher Kette hervorbringt, indem das eine sich an das andere anschließt.

Die Zahl der reinen Geister, die auf das erste Seiende folgen, ist also bestimmt durch die Zahl der Bewegungen. Wenn daher das erste Prinzip, das in den himmlischen, räumlich ausgedehnten Sphären vorhanden ist und die Bewegung der Sphäre jedes einzelnen Sternes hervorbringt, eine Kraft ist, die von den Sternen selbst ausströmt, dann ist es nicht ausgeschlossen, daß die Zahl der geistigen Substanzen zu bemessen ist nach der Zahl der Sterne, die ihnen zugeordnet sind, nicht nur nach der Zahl der Sphären.

Die Zahl der Sphären ist abgesehen von dem ersten Seienden zehn. Der erste Geist ist der Geist, der bewegt, ohne daß er bewegt wird.[1]) Seine Bewegung und seine bewegende Tätigkeit erstreckt sich auf die Umgebungssphäre. Auf ihn folgt derjenige Geist, der dem ersten ähnlich ist und der mit der Sphäre der Fixsterne verbunden ist. Darauf folgt ein weiterer, ihm ähnlicher, der zur Sphäre des Saturn gehört. So geht die Reihenfolge weiter bis sie zu dem Verstande hingelangt, der die geistigen Inhalte auf unsere Seelen ausströmen läßt. Dieser ist der Geist der irdischen Welt. Wir nennen ihn den aktiven Intellekt.

Wenn sich die Sache nun nicht so verhält, (d. h. wenn die Zahl größer ist als zehn) und wenn vielmehr jede sich bewegende Sphäre ein besonderes Gesetz für ihre eigene Bewegung hat, und (wenn) ebenso für jeden Stern (ein besonderes, bewegendes Prinzip existiert,) dann ist die Zahl der unkörperlichen Substanzen größer. Nach der Lehre des ersten Meisters, des Aristoteles, ist die Zahl ungefähr fünfzig oder noch mehr. Die letzte dieser geistigen Substanzen ist der aktive Intellekt. In unseren Darlegungen in den mathematischen Büchern, besonders in der Astronomie,[2]) hast du unsere definitive Ansicht betreffs der Zahl der geistigen Substanzen kennen gelernt.

---

[1]) Vgl. Arist., Metaph. 1012 b 31: *ἔστι τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό*, ebens. Phys. 260 a 3. 17; 698 a 9; 698 b 13.

[2]) Mathemat. IV. Teil.

Sechstes Kapitel.

Die Seinsordnung der Geister, Seelen und himmlischen Körper in Beziehung zum ersten Prinzipe.

In dem, was wir vorausgeschickt haben, ist es klar geworden, daß der notwendig Seiende in seinem Wesen nur einer ist ferner, daß er kein Körper noch auch in einem Körper noch auch in irgend welcher Weise körperlich teilbar sei. Die Existenz aller wirklichen Dinge leitet sich daher von ihm ab. Er selbst kann kein erstes Prinzip in irgend welcher Weise haben, noch auch irgend eine Ursache, weder eine solche, von der aus ein Ding ins Dasein kommt (ὅθεν ἡ κίνησις die Wirkursache), noch auch eine solche, in der oder durch die die Wirkung entsteht (causa materialis und formalis) noch auch eine solche, auf die das Werden des Dinges gerichtet ist (causa finalis), so daß Gott also eines anderen Dinges wie eines Zweckes wegen vorhanden wäre. Daher ist es nicht möglich, daß das Weltall aus Gott in der Weise hervorgeht, daß Gott für das Werden und die Existenz des Weltalls irgend ein Ziel erstrebte in der Weise, wie wir ein Ziel erstreben; dann müßte er eines anderen Dinges wegen handelnd sein. Diese Lehre haben wir bereits vollständig dargelegt in einem anderen Kapitel.[1]) An diesem war die Lehre klarer wie auch die Darlegung der verwandten Thesis: es sei unmöglich, daß Gott die Existenz des Weltalls als seine Wirkung erstrebe, weil nämlich dieses zu einer Vielheit in seinem Wesen führe. Denn in diesem Falle müßte in Gott ein Ding vorhanden sein, auf Grund dessen er zielstrebig wirkt. Dieses Ding wäre seine Kenntnis und sein Wissen von der Notwendigkeit jener Ziele, oder sein Verlangen nach diesem Ziele, oder irgend eine Eigenschaft in dem erstrebten Objekte, die jenes zur Folge hätte. Darauf würde eine Zielstrebigkeit folgen, sodann ein Nutzen, den das Streben nach dem Ziele dem Handelnden mitteilt, wie wir es vorher dargelegt haben. Dies ist jedoch (für die Gottheit selbst) unmöglich. Daher erfolgt also das Hervorgehen des Weltalls aus Gott nicht nach Art des naturnotwendigen Hervorgehens, so daß die Existenz des Weltalls auf Grund dieser Naturnotwendigkeit erfolgte, nicht auf Grund einer Erkenntnis oder eines Wohlgefallens[1])

---

[1]) Vgl. Abh. VIII, 2 und 3.

Gottes an der Welt.[1]) Wie könnte dieses auch richtig sein, da ja Gott ein reiner Verstand ist, der sein Wesen denkt? Es ist also notwendig, daß er denke, die Existenz des Weltalls ergebe sich in notwendiger Konsequenz aus ihm. Denn er denkt sein Wesen in durchaus geistiger Weise, so daß er zugleich erste Ursache ist. Er denkt die Existenz des Weltalls, wie es von ihm ausgeht, nur insofern und weil er erste Ursache des Weltalls ist. In seinem Wesen besteht kein Hindernis noch irgend ein Widerwille gegen das Hervorgehen der Geschöpfe aus seinem Wesen. Sein Wesen selbst weiß, daß seine Vollkommenheit und die Hoheit seiner Existenz so beschaffen ist, daß von ihr das Gute ausströmt. Diese Bestimmung gehört zu den notwendigen Bestimmungen seiner Majestät, die für ihn selbst per se Objekt der Liebe ist. Jedes Wesen aber, das dasjenige erkennt, was aus ihm hervorgeht, und mit dem sich kein hinderndes Prinzip verbindet, jedes Wesen, das sich vielmehr so verhält, wie wir dargelegt haben, empfindet ein Wohlgefallen an dem, was von ihm ausgeht.

Daher hat also das erste Prinzip des Seins ein Wohlgefallen an der Emanation des Weltalls aus seinem Wesen. Die erste Tätigkeit des ersten Wahren und die Tätigkeit, die auf Grund seines Wesens erfolgt, besteht jedoch darin, daß er sein Wesen denkt, und dieses Wesen ist in und durch sich selbst erstes Prinzip für die Ordnung des Guten in dem Seienden (den Geschöpfen). Er denkt daher die Ordnung des Guten in dem Seienden, wie sie sein muß. Er denkt sie nicht in einer Art und Weise des Denkens, die von der Potenzialität zur Aktualität übergeht, noch auch in einer Art und Weise des Denkens, die sich von einem Begriff zu einem anderen bewegt. Sein Wesen ist ja rein von jeder Potenzialität in jeder Hinsicht, wie wir vorhin dargelegt haben.[2]) Er denkt vielmehr die Dinge alle gleichzeitig in einem und demselben Denken und ferner denkt er die Ordnung des Guten in dem Seienden (der realen Außenwelt). Mit diesem innergöttlichen Denken ist notwendig verbunden, daß er denkt, wie diese Ordnung möglich sei, und wie es in der höchsten Vollendung zur Tatsache werde, daß die Existenz des Weltalls entsprechend dem, was er denkt, wirklich werde. Denn

---

[1]) Cod. c Gl.: „Es ergäbe sich dann, daß Gott vervollkommnet würde".

[2]) Vgl. Abh. VIII, 4 bis 7.

das begrifflich gefaßte, reale Wesen des Dinges im Wesen Gottes ist in seiner numerischen Einheit, wie du gesehen hast, zugleich Wissen, Macht und Willensentschluß. So ist das Verhältnis für die Gottheit. Für die Menschen ist es ein anderes. Wir bedürfen genauer Detaillierung dessen, was wir uns zwecks eines bestimmten Zieles, einer bestimmten Bewegung und eines Willensentschlusses vorstellen, so daß die Wirkung zur Existenz gelangt. In Gott jedoch ist dieses nicht möglich noch zutreffend, weil sein Wesen frei ist von der Zwiespältigkeit auf Grund alles dessen, was wir im einzelnen dargestellt haben.

Daher ist sein begriffliches Denken Ursache für die Existenz entsprechend dem, was er denkt und es ist Ursache für die Existenz dessen, was aus seinem Wesen hervorgeht, nach Art der notwendigen Folge, die sich aus seinem Dasein ergibt und die aus seiner Existenz resultiert. Der Schöpfungsprozeß verhält sich nicht so, daß die Existenz Gottes wie auf ein Ziel hingeordnet wäre auf die Existenz irgend eines anderen Dinges, das verschieden ist von Gott. Er verursacht das Weltall in dem Sinne, daß er der Existierende ist, von dem jede Existenz ausgeht und zwar in der Weise, daß die Wirkung getrennt von seinem Wesen existiert. Er verursacht das Weltall ferner, weil alles, was aus dem ersten hervorgeht, nur nach Art der notwendigen Folge sich ergibt; denn es ist richtig, daß der seinem Wesen nach notwendig Seiende in jeder Beziehung notwendig Seiender ist. Wir haben dieses bereits früher auseinandergesetzt (Abh. VIII. 4 ff.).

Das erste der existierenden Dinge, die aus seinem Wesen hervorgehen, d. h. der anfangslos geschaffenen Substanzen, kann nicht eine Vielheit[1]) in sich enthalten, weder eine numerische noch eine solche, die in der Teilbarkeit des Wesens in Materie und Form besteht.[2]) Denn das notwendige Hervorgehen der Substanz, die sich aus seinem Wesen ergibt, erfolgt auf Grund seines Wesens,[3]) nicht auf Grund irgend eines anderen Dinges. Die Richtung und Seinsweise aber, die in seinem Wesen vor-

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. eine Vielheit nach Art des Hervorgehens zweier Dinge aus Gott“.

[2]) Cod. c Gl.: „dies ist der Beweis der Thesis, daß aus dem Einen nur Eines hervorgehen kann“.

[3]) Weil dieses nun einfach ist, kann auch das Resultierende nur einfach und nur eines sein.

handen und das notwendiges Prinzip für jene Wirkung ist, ist nicht ebendieselbe Richtung und Seinsweise seines Wesens, die aus sich nicht dieses, sondern ein anderes Ding ergibt.[1]) Denn wenn sich aus dem Wesen des ersten Seienden zwei der Substanz und dem Bestande nach voneinander getrennte Dinge notwendig ergeben, oder zwei Dinge, die in der Weise voneinander unterschieden sind, daß aus ihnen beiden ein drittes Ding entsteht, wie Materie und Form, die sich gleichzeitig (simul) aus dem ersten Prinzip ergeben, so folgen diese aus dem Wesen der ersten Ursache nur auf Grund von zwei formellen Hinsichten, die in dem Wesen Gottes verschieden sind. Diese Hinsichten erwecken, wenn sie nicht in dem Wesen Gottes selbst existieren, sondern ihm nur wie notwendige Akzidenzien anhaften, immer wieder die weitere Frage betreffs ihres notwendigen Hervorgehens (aus dem einen einfachen Prinzipe), so daß sie aus dem Wesen Gottes entstehen können. Dann aber müßte sein Wesen dem Begriffe nach teilbar sein. Dieses haben wir jedoch früher ausgeschlossen und die Unmöglichkeit dieser Annahme nachgewiesen.

Es ist daher klar, daß das erste der existierenden Dinge, das von der ersten Ursache ausgeht, nur eines der Zahl nach sein kann. Sein Wesen und seine Substanz ist nur eine.[2]) Sie besteht nicht in einer Materie und kann kein Ding aus dem Bereiche der Körperwelt sein noch auch aus dem der Wesensformen, die die Vollendung der Körper sind. Ein solches kann nicht unvermittelte (wörtlich: nächste) Wirkung Gottes sein. Die erste und unvermittelte Wirkung des ersten Seienden ist vielmehr ein reiner Verstand. Denn dieser ist eine Wesensform, die nicht in einer Materie existiert. Dieser Verstand ist der erste der reinen Geister, die wir aufgezählt haben. Er kann das erste bewegende Prinzip sein für die Umgebungssphäre, indem er das Objekt des Verlangens (für das seelische Prinzip dieser Himmelssphäre) bildet.

---

[1]) Avicenna will die Vielheit der Dinge erklären. Zugleich aber muß das philosophische Grundprinzip gewahrt bleiben: ex uno non sequitur nisi unum. Eine Vielheit, die direkt aus Gott hervorginge, würde in Gott selbst eine Vielheit bedingen, insofern der formelle Grund für die Erschaffung dieses oder jenes Dinges verschieden, in Gott verschieden sein müßte. Die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge kann also nur durch Vermittlung eines anderen aus Gott hervorgehen.

[2]) Cod. c 2: „und seine Definition besteht nicht in . . .“.

Dagegen könnte man einwenden: es ist nicht unmöglich, daß dasjenige, was aus dem ersten Prinzipe des Seins entsteht, eine materielle Wesensform sei. (In sich würde sie zunächst keine Materie besitzen;) die Existenz einer Materie würde sich aus ihr jedoch wie eine notwendige Folge ergeben (da die Materie nicht direkt von Gott ausströmen kann). Darauf antworten wir: aus dieser Lehre würde sich ergeben, daß die Dinge, die auf jene Wesensform und jene Materie folgen, Dinge dritter Ordnung seien in der Stufe der verursachten Wesenheiten und ferner, daß die Existenz dieser Dinge durch die Vermittlung der Materie (dieses ersten Geschöpfes) erfolgte. Dann wäre also die Materie Ursache für die Existenz der Wesensformen der (individuellen) Vielheit der Körper des Weltalls und ihrer Fähigkeiten. Dies ist jedoch unmöglich; denn die Existenz der Materie besteht nur darin, daß sie aufnehmendes Prinzip ist. Sie ist nicht Ursache für die Existenz irgend eines anderen Dinges in einer anderen Weise, als daß sie aufnehmendes Prinzip sei. Wenn nun irgend ein materielles Ding sich nicht in dieser (passiven) Weise verhält, so kann es nicht Materie sein. Es kann höchstens in übertragener Bedeutung (aequivoce) so bezeichnet werden. Daher ergibt sich: wenn das vorausgesetzte Ding ein ewiges und unvergängliches ist, so kann dieses nur in übertragener Bedeutung die Eigenschaft der Materie besitzen und als solche bezeichnet werden. Die erste Wirkung (der Nûs) kann sich auf dieses Prinzip nicht so beziehen, wie die Wesensform auf die Materie, es sei denn in uneigentlichem Sinne. Wenn sich nun aus diesem zweiten[1]) Prinzipe diese Materie ergibt zufolge einer gewissen Hinsicht, und die Wesensform eines anderen Dinges zufolge einer anderen Hinsicht, so daß also in dieser Annahme die Wesensform des anderen Dinges nicht durch Vermittlung der Materie zur Existenz gelangt, dann bringt die materielle Wesensform eine Tätigkeit hervor, die zu ihrem Hervorgehen der Materie nicht bedarf. Jedes Ding aber, das seine Tätigkeit bewirkt, ohne daß es einer Materie bedarf, ist in seinem Wesen ursprünglich selbständig und frei von der Materie (also geistiger Natur), und daher wäre also die materielle Wesensform selbständig und frei von der Materie.

---

[1]) Cod. c2: „dem ersten" Verursachten, dem zweiten nach Gott.

Kurz, wenn auch die materielle Wesensform Ursache für die Materie ist, indem sie dieselbe zur aktuellen Existenz und zur Vollkommenheit bringt, so verhält sie sich doch in der Weise, daß auch die Materie auf die Existenz der Wesensform irgend eine Einwirkung ausübt. Diese Einwirkung besteht darin, daß die Materie die Wesensform individualisiert und determiniert. Wenn nun aber das erste Prinzip des Seins ohne eine Materie existiert, wie du bereits gesehen hast, dann ist also jedes einzelne von diesen beiden Prinzipien (die Materie und die Wesensform) Ursache für das andere in irgend einer bestimmten Hinsicht, und bezüglich einer bestimmten Realität, nicht in einer und derselben Hinsicht. Wenn dieses nicht der Fall wäre, dann besäße die materielle Wesensform keine notwendige Abhängigkeit von der Materie in irgend welcher Weise (weil sich beide nicht zu einem Ganzen ergänzen würden). In diesem Sinne haben wir schon früher auseinandergesetzt, daß zur Existenz der Materie nicht die Wesensform allein genüge. Die Wesensform verhält sich vielmehr nur wie ein Teil der Ursache.[1]) Wenn dieses sich aber so verhält, dann kann die Wesensform nicht in jeder Beziehung als Ursache für die Materie bezeichnet werden, indem sie zugleich in sich selbst unabhängig von der Materie und selbständig wäre. Daher ist es klar, daß die erste Wirkung keine materielle Wesensform (d. h. keine für die Materie bestimmte Wesensform) sein kann. Daß dieselbe keine Materie (selbst) sein kann, ist noch mehr einleuchtend. Daher ist es also notwendig, daß die erste Wirkung eine durchaus unmaterielle Form sein muß, ja sogar ein reiner Geist. Du weißt, daß in der himmlischen Welt (wörtlich: hier) Geister und unkörperliche Seelen in großer Zahl existieren. Ihre Existenz kann daher nicht durch Vermittlung einer Substanz erfolgen, die selbst ihrerseits nicht wiederum reiner Geist ist. Du weißt, daß in der Summe aller Dinge, die von dem ersten Sein ausgehen, viele Körper vorhanden sind;[2]) denn du hast bereits

---

[1]) Vgl. Abh. VI ganz.

[2]) Codd. b und d add.: Du hast zugleich gesehen, daß wir uns den Begriff des Möglichen nicht in der Weise denken dürfen, wie er betreffs einiger früher erwähnten Begriffe erklärt wurde, und daß dasjenige Mögliche, mit dem sich die Existenz in ewiger Weise verbindet, (so daß es anfangslos existiert), Ursache für die Existenz eines anderen unkörperlichen Wesens sein kann". Cod. d.: „Hier liegen verschiedene Unklarheiten, die jedoch bereits aufgeklärt wurden".

gesehen, daß jeder Körper, in sich betrachtet, nur der Möglichkeit nach existiert. Er ist daher durch einen anderen notwendig hervorgebracht.[1]) Du hast ferner gesehen, daß er nicht von dem ersten Seienden ohne Vermittlung eines anderen Wesens herstammen kann.[2]) Daher entstehen also die körperlichen Substanzen aus dem ersten Seienden durch irgend eine Vermittlung. Du weißt ferner, daß diese Vermittlung nicht eine reine Einheit bilden kann. Das Eine insofern es Eines ist, kann nur eine weitere Einheit hervorbringen. Daher kann also die Materie und die Körperwelt von den ewig geschaffenen, ersten Substanzen nur durch Vermittlung einer Zweiheit[3]) hervorgehen, die in diesen notwendigerweise vorhanden ist, oder durch Vermittlung einer Vielheit in irgendwelcher Weise.

In den unkörperlichen Substanzen kann aber keine Vielheit existieren, es sei denn in der Weise, die jetzt auseinandergesetzt werden soll. Die Wirkung ist, in sich selbst betrachtet, nur der Möglichkeit nach existierend. Durch das erste Seiende existiert sie notwendig.[4]) Die Notwendigkeit ihrer Existenz besteht darin, daß diese erste Wirkung, der Nûs, ein reiner Verstand[5]) ist. Er denkt sein Wesen und er denkt zugleich notwendigerweise das erste Seiende. Daher muß in ihm irgend etwas (eine ratio) wie eine Vielheit vorhanden sein, nämlich der Umstand, daß dieses erste Seiende (der Nûs) sein eigenes Wesen (reflexiv) erfaßt — dieses Wesen ist jedoch nur der Möglichkeit nach wirklich, wenn man es in sich selbst betrachtet — und ferner der Umstand, daß es denkt und erkennt, daß die Existenz seines Wesens notwendig aus dem ersten Prinzipe erfolgt, das seinem Wesen nach geistiger Natur ist, und drittens der Umstand, daß es das erste Seiende erkennt. Die Vielheit, die ihm zukommt, stammt nicht von dem ersten Seienden; denn die Möglichkeit seiner Existenz ist eine Bestimmung, die ihm durch sein Wesen zukommt, nicht auf Grund des ersten Seienden (das diesen ersten Verstand hervorbringt). Auf Grund des

---

[1]) Vgl. Abh. I, 6 und 7.

[2]) Dies würde eine Vielheit in Gott voraussetzen.

[3]) Cod. c Gl.: „denn jedes ens contingens ist ein Paar (eine Zweiheit), das durch Zusammensetzung entsteht".

[4]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 2.

[5]) Cod. c Gl.: „d. h. eine besondere Art der Existenz" also nicht das absolute Sein, die reine Aktualität, sondern eine definierbare Wesenheit.

ersten Seienden besitzt dieser erste Verstand die Notwendigkeit seiner Existenz (das esse necessarium ab alio id est esse causatum). Die Vielheit, die dadurch gegeben ist, daß dieses erste geschöpfliche Sein die erste Ursache und auch sein Wesen denkt, ist eine Vielheit, die der Existenz seiner Einheit, die (direkt) von dem ersten stammt, wie ein notwendiges Akzidens anhaftet. Wir leugnen aber nicht, daß von einem einheitlichen Dinge ein einheitliches Wesen hervorgeht (wie das einheitliche Wesen des ersten Verstandes), und daß dann auf dieses Wesen eine Vielheit durch eine Art von Relation folgt — eine Vielheit, die nicht in dem ersten Augenblick seiner Existenz gegeben ist, noch auch in das Prinzip seines Bestandes als Teil eintritt. Das Eine kann vielmehr nur ein Einfaches und nur Eines zur Wirkung haben. Dieses Einfache kann jedoch wiederum in gewisser Weise bestimmt werden durch ein Seinsgesetz, einen gewissen Zustand, eine Eigenschaft oder wiederum eine Wirkung. Die Wirkung ist wiederum nur eine. Aus dem Wesen dieser Wirkung ergibt sich dann per se und notwendig ein gewisses Ding und durch die Verbindung (der Substanz des Nûs) mit jenem notwendigen Akzidens ein anderes (ein drittes). In dieser Weise ergibt sich eine Vielheit, die dem Wesen des ersten Verstandes anhaftet.

Eine solche Vielheit kann daher die Ursache dafür sein, daß die Existenz der Vielheit in den Dingen, d. h. den ersten Wirkungen (des ersten Seienden) entstehen kann. Wenn diese Vielheit nicht existierte, dann könnte aus Ihm nur eine Einheit folgen. Ein Körper könnte sich aus ihm nicht ergeben.

Die Möglichkeit einer Vielheit besteht in jener Geisterwelt nur in dieser Art und Weise. Aus dem, was früher erklärt wurde, geht hervor, daß die reinen Geister der Zahl nach viele sind. Sie existieren also dann nicht zugleich (d. h. in derselben Seinsstufe) als Wirkung des ersten Seienden. Der höchste jener Geister muß vielmehr das erste Wirkliche bilden, das von der Gottheit ausgeht. Auf dieses folgt ein anderer Geist, auf diesen ein dritter u. s. w. Weil sich aber unter jedem Geiste eine Himmelssphäre befindet, zusammengesetzt aus einer Materie und einer Wesensform, welche letztere die Seele ist, und weil ferner unter jedem Verstande ein weiterer Verstand sich anreiht, so sind also unter jedem Verstande drei Wirklichkeiten[1]) enthalten.

---

[1]) Wörtlich: „drei Dinge in dem Sein“.

Deshalb ist es notwendig, daß die Möglichkeit für die Existenz dieser drei Wirklichkeiten sich aus jenem ersten Verstande ergebe, der die erste Stufe in der Seinsordnung und in der anfangslosen Schöpfung einnimmt. Diese Dreiheit geht aus dem ersten Verstande hervor wegen der (S. 601) erwähnten Dreiheit, die in ihm selbst vorhanden ist. Das Vollkommenste hat in verschiedener Art und Weise wiederum je das Vollkommenste zur Folge (so daß also aus dem ersten Verstande je nach seinen drei verschiedenen Tätigkeiten und Beziehungen drei verschiedene Wirkungen, ein anderer Verstand, ein seelisches Prinzip und eine materielle Sphäre sich ergeben).

Daher folgt also aus dem ersten Verstande, insofern er das erste Seiende denkt, die Existenz eines unter ihm sich befindenden Verstandes, insofern er aber sein Wesen selbst denkt, die Existenz der Wesensform der Umgebungssphäre und ihre Vollkommenheit, nämlich des seelischen Prinzipes. Auf Grund der Potenzialität,[1]) die in dem ersten Verstande enthalten ist, und die eine Reihe aufeinanderfolgender Stufen zuläßt durch die Selbstbetrachtung[2]) des ersten Verstandes, entsteht drittens die Existenz der körperhaften Natur der Umgebungssphäre. Diese bildet eine untere Stufe in dem ganzen Wesen der Umgebungssphäre, entsprechend ihrer Art (als dem unvollkommensten Teile dieser Sphäre). Daraus entsteht dasjenige Wirkliche, das sich mit Potenzialität verbindet. Insofern der erste Verstand das erste Seiende denkt, ergibt sich aus ihm ein anderer Verstand; insofern er aber in sich selbst nach seinen zwei Seiten hin (in der Selbstbetrachtung liegt eine Teilung des Wesens in Subjekt und Objekt) individuell bestimmt ist, ergibt sich aus ihm die erste Sphäre mit ihrem Körper,[3]) d. h. mit ihrer Materie und ihrer Wesensform. Die Materie besteht durch Vermittlung der Wesensform und in Verbindung mit ihr. In gleicher Weise wird dasjenige, was der Möglichkeit nach existiert, zur aktuellen Existenz gebracht

---

[1]) Wörtlich: „der Natur der Möglichkeit".

[2]) Die Selbstbetrachtung kann immer wiederum auf ihre eigene Tätigkeit zurückgehen und so eine endlose Kette reflexiver Denktätigkeiten ergeben. Eine andere Möglichkeit der Übersetzung ist: „die eine untere Stufe bildet in dem Wesen des Nûs, indem er sich selbst betrachtet".

[3]) In dieser Teilung des Wesens liegt die Potentialität ausgedrückt. Der eine Teil verhält sich in der reflexiven Denktätigkeit passiv, der andere aktiv. Der eine bewirkt also die Materie, der andere die Wesensform.

durch die Aktualität desjenigen Prinzipes, das der Wesensform der Sphäre gegenübersteht und entspricht.[1]) Ebenso verhält es sich bei jedem einzelnen Verstande und jeder einzelnen Sphäre, so daß die Reihenfolge dieser Geister und Sphären schließlich endigt bei dem aktiven Intellekte, der unsere Seelen leitet. Diese Kette (wörtlich: diese ratio) der Geister geht nicht ins Unendliche fort, so daß unter jedem immateriellen Prinzipe ein weiteres gleiches Prinzip existierte.

Wir lehren daher: wenn sich aus den rein geistigen Prinzipien eine Vielheit ergibt, so besteht diese nur auf Grund der Vielheit,[2]) die in diesen geistigen Prinzipien enthalten sind. Diese unsere Aussage kann aber nicht konvertiert werden, so daß ein jeder Verstand, in dem diese Vielheit vorhanden ist, aus sich notwendigerweise die Vielheit dieser verursachten Dinge ergäbe. Die genannten reinen Geister stimmen sodann nicht in ihren Arten überein; dann müßten auch die notwendig aus ihrem Wesen (wörtlich: ihren rationes) sich ergebenden Dinge übereinstimmen.

Wir wollen diese Gedanken, in einer anderen Weise, von vorne beginnend, darlegen und lehren daher: die Himmelssphären bilden eine Zahl, die größer ist als diejenige Zahl, die, wie erwähnt, in dem Wesen der ersten Wirkung, dem Nûs, enthalten ist. Dieses ergibt sich besonders, wenn man jede Sphäre zerlegt in ihre Wesensform und ihre Materie. Das erste Prinzip dieser Sphäre kann nicht ein einziges sein, d. h. nicht die erste Wirkung, der Nûs, noch kann auch jeder Körper der Sphären, der jedesmal der einer anderen Himmelssphäre übergeordnet ist, Ursache für den auf ihn folgenden Körper sein. Denn der Körper als solcher kann nicht erstes (aktives) Prinzip für einen anderen Körper sein. Insofern er eine seelische Kraft besitzt, kann er ebensowenig erste Ursache für einen Körper sein, der eine andere seelische Kraft besitzt. Denn wir haben bereits dargelegt, daß jedes seelische Prinzip, das einer jeden Himmelssphäre zukommt, die Vollendung (Entelechie) und die Wesensform für diese bedeutet. Dieses seelische Prinzip ist also nicht eine für sich existierende geistige Substanz; sonst müßte es ein

---

[1]) Der Form der untergeordneten Sphäre entspricht in der übergeordneten ein formverleihendes, aktives Prinzip.

[2]) Wörtlich: „der rationes der Vielheit".

reiner Geist sein und stellte nicht mehr ein seelisches Prinzip dar. Es könnte dann nicht die Bewegung hervorbringen, es sei denn in der Weise, daß es Objekt des Verlangens für ein anderes Ding wäre. Ebensowenig könnte aus der Bewegung des Körpers in diesem geistigen Prinzipe eine Veränderung entstehen und ebensowenig durch die Verbindung mit dem Körper eine Phantasievorstellung oder eine innere Wahrnehmung (intentio). Diese Verhältnisse haben wir bereits früher betreffs der Seelen der Sphären, wie du weißt, betrachtet und bewiesen. Wenn sich die Verhältnisse nun so gestalten, dann können von den Seelen der Sphären keine Tätigkeiten auf andere Körper als auf die eigenen der Sphären übergehen. Ein solcher Übergang könnte nur erfolgen durch Vermittlung ihrer eigenen Körper. Denn die Wesensformen und Vollkommenheiten der Körper verhalten sich nach zwei Arten. Es sind entweder Wesensformen, die dem Körper durch Vermittlung der Materie dieser Körper den Bestand verleihen, oder ohne diese Vermittlung. Ebenso wie daher der Bestand dieser Körper (in dem ersten Falle) durch die Materie jener Körper erfolgt, ebenso entsteht auch dasjenige, was aus dem Bestande dieser Körper hervorgeht, durch Vermittlung der Materie dieser Körper aus ihnen. Aus diesem Grunde erhitzt das Feuer mit seiner Hitze nicht irgend welches beliebige Ding, sondern nur dasjenige, was mit dem Körper des Feuers in Kontakt tritt oder sich in bestimmter Weise zu ihm verhält. Aus demselben Grunde erleuchtet die Sonne nicht jedes Ding, sondern nur dasjenige, was zu dem Körper der Sonne in Opposition tritt. Der zweite Fall nannte Wesensformen, die den Körpern ihren Bestand verleihen durch ihr eigenes Wesen, nicht durch Vermittlung der Materien der Körper. Solche (selbständige) Wesensformen sind die Seelen. Jede Seele ist als besonderes Prinzip für einen bestimmten Körper nur dadurch bestimmt, daß sie ihre Tätigkeit durch diesen Körper und in ihm ausübt.[1]) Wäre sie eine in ihrem Wesen und zugleich in ihrer Tätigkeit von diesem bestimmten Körper getrennt existierende Substanz, dann würde sie seelisches Prinzip für jedes beliebige Ding, nicht seelisches Prinzip für diesen bestimmten

---

[1]) Diese Vorstellungen von der Verbindung zwischen Leib und Seele sind platonische, obwohl Naturw. VI. Teil, I. 1 ff. die aristotelischen Gedanken angenommen wurden.

Körper allein sein (weil sie dann ebensowohl durch jeden anderen Körper wirken könnte).

Nach allen diesen Ausführungen ist also klar, daß die himmlischen Kräfte, die in die Natur der himmlischen Körper eingeprägt sind, nur durch Vermittlung ihrer Körper wirken. Es ist aber unmöglich, daß sie durch Vermittlung des Körpers ein seelisches Prinzip erzeugen; denn der Körper kann nicht die Vermittlung bilden zwischen einer Seele und der anderen. Wenn die Seelen daher eine Seele hervorbringen ohne Vermittlung des Körpers, dann bestehen diese Prinzipien für sich allein ohne den Körper und sie sind gekennzeichnet und bestimmt durch eine Handlung, die unkörperlicher Natur und getrennt von der Seele und dem Körper existiert. Dies ist aber ein anderer Gegenstand als derjenige, mit dem wir uns beschäftigen (indem wir von einem seelischen Prinzipe handeln). Wenn das seelische Prinzip aber keine Seele hervorbringt, dann bringt es auch keine himmlischen Körper hervor; denn die Seele geht als Vorbedingung dem Körper voraus in der Stufenfolge der Existenz und in der Vollkommenheit. Man könnte nun für jede Himmelssphäre eine Kraft (wörtlich: ein Ding) voraussetzen, von der eine Wirkung und eine Tätigkeit in der zugehörigen Sphäre ausgeht, ohne daß diese Kraft ganz in Anspruch genommen würde durch die Beschäftigung mit jenem Körper.[1]) Das Wesen dieser Kraft bliebe jedoch in seinem Bestande und seiner Tätigkeit von jenem Körper getrennt. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung leugnen wir nicht. Einen solchen Gegenstand bezeichnen wir als unkörperlichen Geist. Er verursacht dasjenige, was der Existenz nach auf ihn folgt. Diese Substanz kann sich jedoch zum Körper nicht in dem (gesuchten) passiven Verhältnisse befinden. Sie ist nicht mit ihm verbunden und verschieden von demjenigen, was sich durch Vermittlung des Körpers zu einer individuellen Form gestaltet und von demjenigen, was in der Weise entsteht, wie wir es von den unkörperlichen Prinzipien aufgestellt haben, als wir die Existenz dieser Seele (der Sphären) nachwiesen. Daher ist es klar und richtig, daß die himmlischen Sphären erste Prinzipien des Wirkens haben, die nicht körperlicher Natur noch auch Wesensformen von Körpern sind, und daß jede

---

[1]) Cod. c Gl.: „So verhält sich die unkörperliche Seele und die in einen Körper eingeprägte“.

Himmelssphäre ein besonderes Prinzip hat, und daß die Summe aller Sphären gemeinsam Teil nimmt an einem ersten Prinzipe des Seins (indem sie ihre „Sehnsucht“ auf dieses Prinzip richtet).

Ganz unbestritten ist, daß sich in der himmlischen Welt einfache, körperlose Geister befinden, die zugleich entstehen mit dem Entstehen der Körper der Menschen, ohne daß sie jedoch dem Untergange geweiht wären. Sie bleiben vielmehr (ewig) bestehen. In den Naturwissenschaften[1]) wurde dies bereits klargestellt. Diese Substanzen gehen nicht aus der ersten Ursache hervor; denn sie bilden eine Vielheit, trotz der Einheit der Art (d. h. sie bilden eine numerische Vielheit) und sie sind Substanzen, die zeitlich entstehen. Diese Substanzen sind also von dem ersten Sein verursacht durch irgend eine Vermittlung. Die Wirkursachen, die zwischen der ersten Ursache und den körperlichen Dingen vermitteln, können aber nicht in der Seinsordnung unter ihnen (den Weltdingen stehen). Sie können auch keine reinen, von der Materie getrennten, Geister sein. Denn diejenigen Ursachen, die die Existenz verleihen, sind vollkommner im Sein (als ihre Wirkung). Was aber das aufnehmende Prinzip für die Existenz angeht, so nimmt dieses die niedrigste Stufe in der Ordnung des Seins ein. Daher muß also die erste Wirkung ein Geist sein und zwar ein dem Wesen nach nur einer.

Aus diesem ersten Prinzipe kann ferner keine Vielheit entstehen, die in einer Art übereinstimmt (also keine numerische Vielheit). Denn die vielfältigen, in der Art vorhandenen Prinzipien (rationes), — durch diese ist die Existenz der Vielheit innerhalb dieser Art möglich, wenn dieselbe überhaupt aus verschiedenen realen Wesenheiten besteht — verhalten sich so, daß jedes einzelne von ihnen ein bestimmtes Ding hervorbringt, und daß dieses verschieden ist von dem, was ein anderes hervorbringt, und zwar innerhalb der Art. Dasjenige, was sich aus jedem einzelnen von ihnen ergibt, ist nicht dasselbe wie das, was von dem anderen hervorgebracht wird. Es ist vielmehr eine andere Natur. Wenn alle Einzeldinge nun aber in ihrem Wesen übereinstimmen, wodurch unterscheiden sie sich dann voneinander und bilden eine Vielheit? Eine teilbare Materie darf ja nicht in jener Welt existieren!

---

[1]) Naturwissenschaften II. Teil, I, 10.

Die erste Wirkung (der Nûs) kann also nicht aus sich heraus die Existenz einer Vielheit ergeben. Die Existenz der Vielheit, die sich aus der ersten Wirkung ergibt, kann nur eine der Art nach verschiedene Vielheit sein. Aber auch diese irdischen Seelen (die eine Vielheit von Arten darstellen), entstehen nicht ohne die Vermittlung irgend welcher realen Ursache aus der ersten Wirkung, dem Nûs. In dieser Weise ergibt sich aus jeder Wirkung, die vorhergeht und höher steht, eine andere Wirkung, so daß man (als zum letzten Gliede der Kette) zu einer Wirkung gelangt, die gleichzeitig mit den Elementen besteht, die für das Entstehen und Vergehen aufnahmefähig sind und eine numerische und zugleich eine spezifische Vielheit bilden. Daher ist also die Vielheit des aufnehmenden Prinzipes[1]) die Ursache für die Vielheit, die sich in der Wirkung eines seinem Wesen nach einen ersten Prinzipes zeigt. Diese Vielheit tritt zudem erst auf, nachdem die Existenz aller himmlischen Körper vollendet ist. Daher ergibt sich immer eine geistige Substanz nach der anderen, bis daß schließlich die Sphäre des Mondes entsteht. Sodann entstehen die Elemente, und diese werden disponiert für die Aufnahme einer der Art nach einheitlichen, der Zahl nach aber vielfachen Einwirkung, die ausgeht von dem letzten Verstande (d. h. dem Geiste der Mondsphäre). Denn wenn die Ursache (für die Vielheit der Dinge) nicht in der Wirkursache vorhanden ist, so muß sie notwendigerweise in dem aufnehmenden Prinzipe sein. Daher ist es also notwendig, daß aus jedem Verstande ein unter diesem sich befindender Verstand geschaffen wird. Die Kette dieser Verursachungen endigt dort, wo die geistigen Substanzen teilbar und zur numerischen Vielheit werden auf Grund der Vielheit, die in den Ursachen besteht (in der Materialursache), und dort (unter dem Monde) endigt die Kette.

So ist es also einleuchtend und klar, daß jedes geistige Prinzip in der Seinsordnung das höchste ist (höher als das seelische und materielle Prinzip). Es besteht durch ein begriffliches Wesen (ratio), das in ihm vorhanden ist. Dadurch daß jenes geistige Prinzip das erste Seiende begrifflich erfaßt, ergibt sich aus ihm die Existenz eines anderen Verstandes, der unter

---

[1]) Avicenna bezeichnet so die durch das eine materielle Prinzip entstandene Vielheit.

ihm ist. Dadurch, daß jenes geistige Prinzip sich selbst denkt, ergibt sich eine Himmelssphäre, die besteht aus ihrem seelischen Prinzipe und ihrem Körper. Der Körper der Himmelssphäre entsteht aus diesem Geiste und bleibt in seinem Bestande erhalten durch Vermittlung des seelischen Prinzips der Sphäre. Denn jede Wesensform ist Ursache dafür, daß ihre Materie aktuell existiert, da die Materie in sich selbst keinen Bestand hat.

Siebentes Kapitel.

Die Art des Entstehens der Elemente aus den ersten Ursachen.

Nachdem die Sphären des Himmels ihre Zahl vollständig erlangt haben, folgt auf sie die Existenz der Elemente. Der Grund dafür, daß die Elemente an die letzte Stelle treten müssen, liegt darin, daß die elementaren Körper entstehen und vergehen. Daher müssen ihre nächsten Prinzipien Dinge sein, die eine Art von Veränderung und Bewegung in sich aufnehmen können. Ein weiterer Grund ist der, daß dasjenige, was reiner Verstand ist, für sich allein nicht Ursache sein kann für die Existenz der Elemente. Dies bewahrheitet sich durch die Prinzipien, die wir häufig erwähnt haben und die wir darlegten und feststellten. Die elementaren Körper besitzen eine Materie, die ihnen allen gemeinsam ist, und sodann Wesensformen, durch die sie sich von einander unterscheiden. Die Verschiedenheit ihrer Wesensformen muß als dasjenige Prinzip gelten, auf Grund dessen (wörtlich: „in dem“) eine Verschiedenheit in den Zuständen der himmlischen Sphären bestimmt wird,[1]) und die Übereinstimmung ihrer Materie als dasjenige Prinzip, in dem und auf Grund dessen eine Übereinstimmung der Zustände der Himmels-

---

[1]) Aus der Verschiedenheit der Wirkung schließt man auf die Verschiedenheit der Ursachen für jede Wesensform der sublunarischen Dinge. Für jede Art der Weltdinge, muß also eine besondere Ursache in der himmlischen Welt vorausgesetzt werden. Die himmlischen Geister sind demzufolge in sich subsistierende Arten, ohne durch eine Materie individualisiert zu sein. Wenn sie also durch Emanation die Arten der sublunarischen Dinge hervorbringen, so bewirken sie das, was ihr Wesen besagt.

sphären angegeben werden kann. Die himmlischen Sphären stimmen darin überein, daß ihre Natur eine kreisförmige Bewegung hervorbringt. Die notwendige Folge dieser Naturkraft hat ihre eigentümliche Wirkung in der Existenz der Materie.[1]) Dasjenige ferner, in dem die Elemente verschieden sind, ist ein Prinzip für die Disposition der Materie zur Aufnahme der verschiedenen Wesensformen. Die individuell verschiedenen Dinge, die in der Art und dem Genus übereinstimmen, sind jedoch nicht für sich allein genommen, ohne Verbindung und Unterstützung eines anderen, besonders ad hoc determinierten Prinzipes Ursache für ein bestimmtes Wesen, das in sich selbst übereinstimmend (homogen) und einfach ist.[2]) Es kann nur eine andere Wirkursache sein, die diesen Prinzipien die Kraft verleiht. Diese eine und homogene Wirkung gelangt also nur dann durch sie zur Existenz, wenn die verschiedenen Agenzien in Verbindung treten mit einem anderen Agens, das sie zu einer einheitlichen Wirkung dirigiert und (jede Abschweifung von der einheitlichen Richtung) zurückweist.[3])

Die reinen Geister und besonders der letzte in ihrer Kette, der uns am nächsten steht, muß also dasjenige Prinzip darstellen, von dem in Verbindung mit den himmlischen Bewegungen etwas (in die erste Materie) emaniert, in dem ein Umriß der Wesensformen der niedrigsten Gebiete des Weltalls enthalten ist und zwar in passiver Weise. Dementsprechend ist in jenem Geiste (dem aktiven Intellekte) oder in jenen Geistern der Umriß der Wesensformen enthalten und zwar in aktiver Weise.[4]) Sodann emanierten aus diesem Verstande die Wesensformen in individueller Determination in die Materie, aber nicht wie aus einem

---

[1]) Das Gemeinsame der himmlischen Körper, die Kreisbewegung, muß Ursache sein für das Gemeinsame der irdischen Dinge, die erste Materie. Die Verschiedenheiten der himmlischen Körper sind folglich die Ursache für die Verschiedenheit der irdischen d. h. die Kräfte und Wesensformen jener disponieren die in sich homogene, sublunarische Materie zur Aufnahme der Wesensformen, die zugleich aus den himmlischen Substanzen emanieren.

[2]) Eine Vielheit von Agenzien kann nur dann etwas Einheitliches bewirken, wenn sie durch eine einheitliche Kraft zusammengefaßt wird.

[3]) Cod. c Gl.: „dies ist der aktive Intellekt“.

[4]) Die Archetypen der Ideenwelt sind aktive Prinzipien. Die Geisterwelt Avicennas ist inhaltlich identisch mit der Ideenwelt Platos. Codd. b. u. d.: „so daß eine Unterscheidung durch Differenzen bewirkt wird“.

selbständigen Wesen;[1]) denn das Eine wirkt (nur) auf das Eine und bringt nur ein Einziges hervor, wie du gesehen hast. Die Geister der oberen Welt wirken vielmehr in Verbindung mit den himmlischen Körpern. Wenn daher dieses bestimmte Ding durch irgend eine Einwirkung der himmlischen Körper ohne Vermittlung eines elementaren Körpers oder auch durch Vermittlung desselben determiniert wird — diese Einwirkung verleiht ihm eine besondere Disposition, nachdem es vordem in allgemeiner Weise disponiert war, nämlich in seiner Substanz — dann strömt von diesem unkörperlichen Prinzipe (dem reinen Geiste) eine individuelle Wesensform hernieder und zeichnet sich ein in diese bestimmte Materie.

Du weißt, daß das Eine nicht ein anderes Einziges mit einem bestimmten, ihm eigentümlichen Kennzeichen determiniert, insofern jedes von beiden ein Einziges ist, (weil die Wirkung nicht mehr enthalten kann, als die Ursache). Es ist vielmehr erforderlich, daß in der himmlischen Welt Prinzipien existieren, die die individuelle Determination herbeiführen und die zugleich verschieden voneinander sind. Die Prinzipien, die das individuelle Sein der Materie herbeiführen, sind diejenigen, die ihr die Disposition verleihen. Dasjenige aber, was die Materie disponiert, ist ein solches Prinzip, von dem aus in dem zu disponierenden Objekte etwas Reales entsteht. Dieses ist so beschaffen, daß eine Beziehung und Proportion jenes Realen zu einem individuellen Dinge näher liegt und eher eintritt als eine Beziehung auf ein anderes Ding.[2]) Diese Disponierung der Materie gibt den Ausschlag[3]) für das Zustandekommen der Existenz dessen, was dem bestimmten Dinge eher zukommt (als einem anderen). Sie wird ihm zuteil von den Prinzipien, die die Wesensform mitteilen. Befände sich die Materie in der ursprünglichen Disposition, dann wäre ihre Beziehung zu den

---

[1]) Die Formen emanieren aus dem Verstande, nicht insofern er eine rein geistige Substanz ist und frei von der Materie existiert, sondern insofern er durch Vermittlung der Weltseelen mit der Materie in Verbindung steht. Im ersteren Falle müßten die Wesensformen rein geistige Substanzen sein.

[2]) Die Disposition bewirkt, daß die Form zu dem disponierten Dinge in näherer Beziehung steht, als zu einem anderen. Avicenna sucht zu erklären, weshalb die Wesensform, die an und für sich in dem ganzen Bereiche der materia prima auftreten kann, gerade in dieser individuellen Materie wirklich wird. Die Disposition zieht die Form gleichsam an.

[3]) Wörtlich: „läßt die Wagschale für die Existenz überwiegen".

beiden konträren Dingen (z. B. zu den konträren Formen des Heißen und Kalten) gleich. Die Wagschale keines von beiden würde überwiegen.[1]) Damit eines zur aktuellen Existenz gelangt, ist ein neuer Zustand erforderlich, durch den sich die auf die Materie einwirkenden Prinzipien unterscheiden (so daß die eine Wirkung eher auftritt, als die andere).

Daher lehren wir: diese Verschiedenheit wird ebenfalls in einer und derselben Weise auf alle Arten der Materie zurückgeführt.[2]) Sie kann deshalb nicht einer positiven Materie allein mit Ausschluß der anderen zukommen, es sei denn auf Grund eines Dinges (der Disposition), das ebenfalls in dieser Materie existiert. Dieses kann nur die vollkommene Disposition sein. Die Disposition ist nichts anderes, als eine vollkommene Beziehung auf ein bestimmtes, individuelles Ding (die Form). Letzteres ist dasjenige, auf das die Disposition gerichtet ist. Dieses verhält sich wie das Wasser. Ist seine Hitze außergewöhnlich groß, dann findet sich die dem Wasser fremde Hitze und die Wesensform des Wassers zusammen. Die Hitze ist zudem weit verschieden von der Wesensform des Wassers und sehr nahe verwandt der Wesensform des Feuers. Wenn daher die Hitze außerordentlich intensiv und die Verwandtschaft zum Wasser sehr groß wird, dann ist die Disposition (zur Aufnahme der Form des Feuers) sehr mächtig. Es liegt dann in der Natur der Wesensform des Feuers, daß sie in das Wasser einströmt, und in der Wesensform des Wassers, daß sie vernichtet wird.

Weil nun die Materie nicht ohne Wesensform bestehen kann, so erhält sie also ihren Bestand nicht allein von dem, was von den ersten Prinzipien der himmlischen Welt auf dieses Bestehen wirkt.[3]) Sie erhält ihr Bestehen vielmehr von diesen Beziehungen (d. h. der Disposition) und zugleich von der Wesensform. Weil nun die Wesensform, die dieser individuellen Materie im jetzigen Augenblicke ihren Bestand verleiht, früher nicht in der Materie vorhanden war, so daß die Materie ohne diese

---

[1]) Weder das Kalte noch das Heiße gelangte zur Existenz.

[2]) Die Gesamtheit der Materie ist in gleicher Weise dispositionsfähig für die Formen. In ihr müssen also Unterschiede auftreten, wenn hier dieses, dort jenes Ding entstehen soll.

[3]) Wörtlich: „auf diesen Bestand bezogen wird". Es ist damit die materia prima bezeichnet, die eine Wirkung der allen Sphären gemeinsamen Kreisbewegung ist.

bestimmte Wesensform ihren Bestand hatte, so ist also der Bestand der Materie nicht von der Wesensform allein abhängig, sondern er hängt von dieser und zugleich von den ewigen Prinzipien der himmlischen Welt ab, indem er durch deren Vermittlung oder durch die Vermittlung eines anderen Dinges zustande kommt, das ihnen ähnlich ist. Käme dieses Bestehen der Materie von den Prinzipien der Hochwelt allein zustande (die die homogene materia prima erzeugen), dann bedürfte die Materie nicht der Wesensform. Stammte das Bestehen der Materie aber von der Wesensform allein ab, dann könnte die Materie, behaftet mit einer anderen Wesensform, nicht früher existieren. Die Sache verhält sich jedoch anders. In der himmlischen Welt ist allen Körpern das Eine gemeinsam, daß sie eine kreisförmige Bewegung haben. Dieses Gemeinsame ist notwendiges Akzidens einer Naturkraft, die durch die besonderen Naturbeschaffenheiten, die jeder einzelnen Sphäre zukommen, ihren Bestand erhält. Ebenso wie dieses verhält sich die Materie hier, in der sublunarischen Welt. Die Einwirkungen der besonderen Naturbeschaffenheiten, d. h. also die Wesensform, verleihen ihr den Bestand[1]) zugleich mit der gemeinsamen Naturkraft, (die die materia prima darstellt). Ebenso wie die Bewegung derjenige Zustand ist, der in der himmlischen Welt die geringste Seinsfülle besitzt, ebenso ist die Materie dasjenige Wesen, das in der unteren Welt die geringste Wirklichkeit in sich schließt. Wie ferner die Bewegung in der himmlischen Welt sich aus der (bestimmten) Naturkraft ergibt, die (an sich) in der Potenz existiert, ebenso verhält sich die Materie in der unteren Welt. Sie ist verbunden mit dem und begleitet ständig das, was in der Potenz existiert. Wie ferner in der himmlischen Welt die besonderen und die gemeinsamen Naturkräfte, (an denen alle Sphären in gleicher Weise Teil nehmen), erste Prinzipien oder helfende Agenzien sind sowohl für die besonderen Kräfte als auch die gemeinsame Naturkraft in der unteren Welt, ebenso verhalten sich die beiderseitigen Propria. Das, was den besonderen und gemeinsamen Naturkräften in der himmlischen Welt notwendig anhaftet, nämlich die verschiedenartigen Beziehungen, die sich abwechseln und die in den Sphären auf Grund der Bewegung eintreten, ist ein erstes (aktives) Prinzip für die

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. in den Elementen“.

Veränderung der Zustände und ihr beständiges Abwechseln in der sublunarischen Welt. In gleicher Weise ist auch die Vermischung der Beziehungen der Zustände in der himmlischen Welt (z. B. das Zusammentreffen verschiedener Konjunktionen oder Oppositionen der Gestirne) Ursache für das Durcheinanderwirken[1]) der Beziehungen dieser sublunarischen Elemente oder (wenigstens) ein helfendes Agens für sie. Die himmlischen Körper üben eine Einwirkung auf die Körper dieser sublunarischen Welt aus durch Vermittlung der Qualitäten, die ihnen eigentümlich sind. Von diesen Körpern der himmlischen Welt strömen sie aus auf diese sublunarische Welt.[2]) Die Seelen der Hochwelt üben ebenfalls eine Einwirkung aus auf die Seelen dieser sublunarischen Welt.

Durch alle diese Gedanken erkennst du, daß die Naturkraft, die die Körper dieser niederen Welt leitet und die sich verhält wie die Vollkommenheit und die Wesensform, zeitlich entsteht aus der Seele, die in der Sphäre des Himmels zum Dasein gelangt, oder wenigstens mit der Unterstützung dieser Seele. Einige Philosophen, die sich zu den Männern der Wissenschaft rechnen, behaupten: die Himmelssphäre muß sich, weil sie sich in einer kreisförmigen Bewegung befindet, um einen festen Punkt (den Pol), der innerhalb der Kugelgestalt ist, drehen. Dann aber muß die Sphäre sich an diesem Punkte reiben und erhitzen, so daß sie in Feuer verwandelt wird. Dasjenige aber, was von dieser Stelle des Feuers (der äußersten Sphäre) entfernt ist, bleibt in Ruhe, erkaltet dann und verdichtet sich, so daß es zur Erde wird. Was nun dem Feuer nahe steht, wird teils heiß, jedoch ist es weniger heiß als das Feuer selbst. Dasjenige, was der Erde nahe steht, wird teils dicht, jedoch ist es weniger dicht, als die Erde. Die geringe Intensität einesteils der Hitze und andernteils der Verdichtung ergeben die Feuchtigkeit des betreffenden Elementes. Die Trockenheit entsteht entweder aus der Hitze oder aus der Kälte. Das feuchte Element, das der Erde nahe steht, ist jedoch kälter; dasjenige, was dem Feuer nahe steht, ist heißer.

---

[1]) Wörtlich: „die Mischung".

[2]) Welche Einwirkung z. B. den einzelnen Planeten zukommen, führt Avicenna aus in seiner Abhandlung „über die Körper der himmlischen Welt" gedr. Konstantinopel 1298 d. H., in dem Sammelbande „Neun Abhandlungen Avicennas" S. 40.

Dieses ist also die Ursache für das Entstehen der Elemente, und es ist zugleich die Lehre der Philosophen. Sie kann jedoch nicht durch syllogistische Deduktionen bewiesen werden, noch ist sie in der genauen Untersuchung unzweifelhaft sicher. Die Sachlage könnte sich eventuell auch nach anderen Gesetzen vollziehen und es könnte der Fall sein, daß diese Materie, die durch die Verbindung mehrerer Prinzipien entsteht, von den himmlischen Körpern eine Einwirkung empfängt, entweder von vier Körpern oder von einer Anzahl derselben, die eingeschlossen ist in der Vierzahl. Es könnte sein, daß auf diese Materie eine Einwirkung (wörtlich: „ein Tragen") herabströmt von jedem einzelnen dieser himmlischen Körper, und diese Einwirkung disponiert sie für die Wesensform eines einfachen Körpers. Ist dann der einfache Körper weiter disponiert worden, dann empfängt er die Wesensform von demjenigen, der die Wesensform verleiht (dem Demiurgen d. h. dem aktiven Intellekte). Der Prozeß kann jedoch auch so verlaufen, daß die ganze Summe (dieser Dispositionen und Formen) von einem einzigen Körper ausströmt. In der himmlischen Welt kann ferner eine Ursache existieren, die eine Teilung der Ursachen herbeiführt, die uns verborgen sind, und die nur diesen Teil auf uns wirken läßt.

Wenn du die schwache Seite der Behauptung jener Philosophen erkennen willst, dann betrachte ihre Aussagen, die sie aufstellten: „die Existenz kommt in erster Linie einem Körper zu, der in sich selbst keine der Wesensformen besitzt, die ihm den Bestand verleihen, abgesehen von der Wesensform der Körperlichkeit. Dieser (universelle) Körper erwirbt sodann die übrigen Wesensformen nur durch die Bewegung und Ruhe und zwar erst in zweiter Linie." Vor diesen Ausführungen haben wir bereits die Unmöglichkeit dieser Ansicht dargetan,[1]) und wir haben bewiesen, daß der Körper in seiner Existenz nicht zur Vollkommenheit gelangt durch die Wesensform der Körperlichkeit allein, wenn nicht mit dem Körper zugleich auch eine andere Wesensform verbunden wird. Die Wesensform des Körpers, die der Materie den Bestand verleiht, sind nicht die Dimensionen allein;[2]) denn die Dimensionen folgen in ihrer

---

[1]) Es sind die Darlegungen, in denen Avicenna zeigt, daß das Universale logischer Ordnung ist. Abh. V.

[2]) Vgl. Abh. II, 1.

Existenz auf andere Wesensformen, die den Dimensionen vorausgehen. Wenn du willst, so betrachte den Vorgang der Verflüchtigung eines Körpers infolge der Hitze und der Verdichtung desselben infolge der Kälte. Der Körper wird vielmehr nicht zum Körper, bis es eintrifft, daß er auf etwas anderes folgt in der Bewegung.[1]) Indem der Körper jener Bewegung Folge leistet, wird er erhitzt. Diese Bewegung ist, wie wir dargelegt haben, nicht eine gewaltsame, sondern eine naturgemäße, es müßte denn sein, daß seine Natur bereits zur Vollkommenheit gelangt ist.[2]) Ist jedoch seine Natur vollkommen geworden, dann kann dieselbe an den günstigsten Orten erhalten bleiben, dadurch, daß er selbst an jenen Orten bleibt. Denn die Hitze wird dort erhalten, wo die Bewegung ist, die Kälte bleibt dort bestehen, wo die Ruhe ist.

Jene Philosophen übergingen ferner die Frage, weshalb es für einige Teile jener[3]) Materie notwendig ist, daß sie zum Mittelpunkte der Kugel hinfällt, und daß ihr dann die Qualität der Kälte zukommt, und weshalb es für einen anderen Teil jener Materie notwendig ist, daß sie den hohen Teilen des Himmelsgewölbes[4]) benachbart bleibt. Für unsere heutige Zeit aber ist die Ursache für diese Vorgänge bekannt. Die Ursache für die universellen Bestimmungen dieser Eigenschaften und Vorgänge sind die Leichtigkeit und die Schwere, die für den partikulären Vorgang in einem einzelnen Elemente liegt in folgendem. Es ist richtig, daß die Teile der Elemente entstehen. Wenn nun

---

[1]) Avicenna will vielleicht sagen, der verflüchtigte Körper wird nur dann wieder zu einem festen, wenn er den Verdichtungsprozeß wieder durchmacht (der Bewegung eines anderen folgt?) oder der flüssige Körper wird nur dann verflüchtigt und nimmt dadurch ein anderes Wesen an, daß er von der Bewegung eines heißen Körpers ergriffen wird. In jedem Falle ist aber der Körper nicht so konstituiert, daß er in einer Phase des Prozesses der Veränderung nur mit der Wesensform der Körperlichkeit ausgestattet wäre ohne jede andere Wesensform.

[2]) Dann ist die Bewegung, in der er einem anderen Körper folgt, eine unnatürliche.

[3]) Jene Materie bezeichnet die der Sphären. Es wird also die Frage gestellt, weshalb einige Teile der himmlischen Materie von den Sphären abbröckeln und, zum Mittelpunkt des Weltalls fallend, die Erde bilden, andere Teile nicht. Die Griechen haben dieses Problem leichtfertig übergangen. Zur Zeit Avicennas war die Erklärung dieser Tatsache nicht mehr zweifelhaft.

[4]) Wörtlich: „dem Oberen".

ein Teil eines Elementes an einem bestimmten Orte entsteht, dann muß notwendigerweise eine Fläche dieses Elementes an den oberen Teil grenzen. Bewegt sich nun diese Fläche nach oben, so kommt es derselben eher, als einer anderen Fläche zu, höher zu sein. In dem ersten Entstehen des Elementes bewegt eine Fläche sich nach oben und eine andere Fläche nach unten und zwar nur aus dem Grunde weil es notwendig ist, daß der Körper sich durch eine bestimmte Bewegung verändert, und daß die Bewegung notwendigerweise im Körper eine gewisse Lage hervorbringt.

Das, was mir am wahrscheinlichsten scheint und was bereits früher unsere Ansicht war und ich (auch) jetzt vermute, ist, daß diese Lehre, die jener Philosoph aufstellte betreffs des Entstehens der Elemente, annähernd das Wahre trifft. So ist es die Überzeugung eines (Freundes) aus der großen Menge der Philosophen, der ihm brieflich seine Ansicht mitteilte. Die Nachfolger jenes Philosophen stellten sodann die bestimmte Behauptung auf, jener Freund, der solches geschrieben habe, verwickele sich in große Schwierigkeiten und Zweifel.

Achtes Kapitel.

Die Vorsehung Gottes und die Art und Weise, wie das Böse sich im göttlichen Ratschlusse befindet.

Es ist nun naturgemäß, nachdem wir bis zu diesem Punkte in der Darlegung gelangt sind, daß wir über die Vorsehung Gottes sprechen. Aus dem, was bereits bewiesen worden ist, ist es unzweifelhaft klar zu ersehen, daß die Ursachen der himmlischen Welt nicht etwa unseretwegen ihre Wirkungen ausüben können oder daß, kurz gesagt, die Geister jener Welt um irgend ein Ding (dieser Welt) Sorge hätten, oder daß sie angetrieben würden durch ein Motiv, das ihnen eine bestimmte Auswahl auferlegte. Die wunderbaren Wirkungen in dem Entstehen des Weltalls, der Teile des Himmels, der Pflanzen und Tiere kannst du in keiner Weise leugnen. Alles dieses kann nicht durch Zufall entstehen; es erfordert vielmehr eine Welt-

leitung. Du mußt daher wissen, daß die Vorsehung Gottes darin besteht, daß das erste Seiende durch sein eigenes Wesen,[1]) das Seiende erkennt nach der ganzen Ordnung des Guten, auf die es gegründet ist, und daß Gott durch sich selbst Ursache[2]) ist für das Gute und die Vollkommenheit, insoweit dieses möglich ist. Er hat ferner Wohlgefallen an dem erkannten Guten in der dargelegten Weise, er denkt daher die Ordnung des Guten in der vollkommensten und vollendetsten Weise, die möglich ist. Deshalb strömt von ihm dasjenige aus, was er denkt, in einer bestimmten Ordnung und nach der Art des Guten in der vollkommensten Weise, die er denkt, und in einer Emanation, die in der vollendetsten Weise zur Ordnung hinführt, soweit es möglich ist. Dies ist das, was man unter göttlicher Vorsehung versteht.

Der Ausdruck „das Böse", wisse, wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Man bezeichnet mit böse einen Mangel, der sich verhält wie die Unwissenheit, die Schwachheit und irgendwie Tadelnswertes in der Naturanlage. Ferner wird als Böses bezeichnet etwas, das sich verhält wie Schmerz und Kummer. Es ist eine Art des Erfassens (Innewerdens) von irgend einer (positiven) Ursache, nicht nur des Mangels einer solchen. Denn die Ursache, die dem Guten widerstrebt, das Gute hindert und seine Nichtexistenz herbeiführt, ist vielfach getrennt von dem Subjekte, so daß dieses, das Schaden leidet, die Ursache nicht

---

[1]) Vgl. Thomas Sum. th. I 14, 2 c: Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia, neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus et sic se ipsum per se ipsum (arab. liḏâtihi) intelligit. Ib. 4 c: intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum, quod est omnino impossibile. . . Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, praecipue ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.

[2]) Vgl. Thomas, Sum. th. I 44.

erkennen kann. So verhält sich z. B. die Wolke, wenn sie Schatten bringt und das Aufleuchten der Sonne für denjenigen hindert, der der Sonnenstrahlen bedürftig ist, um zur vollkommenen Natur zu gelangen. Ist nun dieses Subjekt, das der Sonnenstrahlen bedürftig ist, ein mit erkennenden Kräften ausgestattetes, so erkennt dasselbe, daß es den erwarteten Nutzen nicht erhält. Jedoch erkennt es als solches (d. h. in dem Selbstbewußtsein) nicht, daß die Wolke dazwischen getreten ist. Es erkennt dieses vielmehr nur, insofern es sehen kann. Insofern es aber sehen kann, erleidet es keinen Schmerz, keinen Schaden oder einen Verlust[1]) durch diesen Vorgang. Es erleidet einen solchen nur, insofern es etwas anderes ist[2]) (d. h. in einer anderen formellen Hinsicht). Manchmal ist die Ursache des Schmerzes mit dem Subjekte verbunden. Es erkennt diese Ursache zugleich, wenn es sich bewußt wird, daß ihm die Integrität seiner Natur fehlt. So verhält sich derjenige, der dadurch Schmerz empfindet, daß der Zusammenhalt eines Gliedes durch die Hitze, die zerstörend und zerreißend wirkt, aufgelöst wird. Denn insofern er aus dem Zerrissenwerden[3]) des Gliedes eine (zerstörende) Kraft in diesem Gliede erkennt, erkennt er auch zugleich die Ursache, die ihm Schmerz zufügt, nämlich die Hitze. Darin vereinigen sich also zwei Arten des Erkennens. Auf diese eine Art erkennt er in der Weise, wie wir die Dinge erkennen, die nicht mehr existieren; auf die andere Art erkennt er in der Weise, wie wir die existierenden Dinge erkennen. Beides wurde bereits erklärt. Dieses positive Objekt des Erkennens ist nichts in sich Böses; es ist nur etwas Böses in Beziehung zu diesem individuellen Dinge.

Die Privation seiner Vollkommenheit aber und der Integrität seines Körpers ist nicht etwas Böses in Beziehung auf ihn allein, so daß also dieser Gegenstand, der das Böse bedeutet, eine positive Existenz besitzt, durch die er nicht böse ist. Die Existenz des Übels ist vielmehr nur ein Böses in dem Subjekte und in der (relativen) Weise, in der es etwas Böses ist.[4]) Das Beispiel dafür ist der Blinde. Die Blindheit kann nur in dem Auge stattfinden, und in dem Auge als solchem kann sie nur

---

[1]) Cod. c Gl.: „weil ihm das Erwärmtwerden fehlt".

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. insofern er einen Tastsinn besitzt".

[3]) Wörtlich: „infolge des Verlustes der Kontinuität".

[4]) Codd. b d: Sogar die Existenz dieses Gegenstandes (des Feuers) in dem Subjekte (dem Gliede des Körpers) ist nichts Böses an sich.

vom Übel sein. Sie kann keine andere Hinsicht und Auffassungsweise besitzen, wodurch sie etwa nicht vom Übel wäre.[1])

Wenn aber die Hitze z. B. in Beziehung zu demjenigen, der durch dieselbe Schmerz empfindet, ein Böses bedeutet, so besitzt sie auch eine andere, formelle Beziehung, durch die sie nicht böse ist. Dementsprechend ist also das per se Böse das Nichtseiende, jedoch ist nicht alles Nichtseiende böse, sondern etwas Nichtseiendes betreffs eines Gegenstandes, der für die Natur eines Dinges notwendig wäre[2]) und der zu den sekundären Vollkommenheiten dieser Natur, die der Art und der Naturkraft des Dinges folgen, gehört. Das akzidentelle Böse ist die Privation oder dasjenige, was die Vollkommenheit des Dinges von dem ihr zukommenden Grade zurückhält. Das Nichtseiende im allgemeinen enthält durchaus kein Gutes, es sei denn das des Wortes allein. Das absolute non ens ist dann also nichts wirklich Böses. Besäße das absolute Nichtsein eine gewisse Realität, dann wäre es das universelle Böse.[3]) Keinem Dinge,

[1]) Vgl. Thomas Sum. th. I 48, 2 ad 2: Ens dupliciter dicitur, uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta; et sic convertitur cum re, et hoc modo nulla privatio est ens unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum „est" et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem, an est; et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam aliqui considerarentes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt, quod malum esset res quaedam.

[2]) Vgl. Th. ib. c: Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia sed etiam corruptibilia, ita perfectio universi requirit, ut sint quaedam, quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Ib. 1 c: bonum est omne id quod est appetibile et sic cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse aut quamdam formam sive naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum. Quia cum ens inquantum huius modi sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

[3]) Vgl. Thomas Sum. th. I 49, 3 omn.: Dicendum non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, quod omne ens, inquantum est ens, bonum est, et quod malum non est nisi in bono

das seine Existenz in der vollendetsten Weise besitzt und in dem nichts, was Potenzialität in sich schließt, enthalten ist, haftet irgend ein Böses an. Das Böse haftet nur demjenigen an, in dessen Natur eine Potenzialität enthalten ist. Eine Potenzialität entsteht aber nur auf Grund der Materie. Daher haftet also das Böse der Materie an und zwar entweder auf Grund einer ursprünglichen Bestimmung (wörtlich: eines Dinges), die der Materie selbst zukommt, oder auf Grund eines Dinges, das ihr (in zweiter Linie erst) von außen beigefügt wird.[1])

Was nun das Böse angeht, das der Materie per se anhaftet (auf Grund einer ihr ursprünglich und wesentlich znkommenden Bestimmung), so haften der Materie manchmal Bestimmungen an, die in dem ersten Augenblicke ihrer Existenz äußere Ursachen des Bösen sind. Aus diesem entsteht irgend eine Form, und diese Form hindert die individuelle Disposition der Materie für die Vollkommenheit, die in ihrem Wachsen das Böse als parallele Erscheinung ihres Entstehens mit sich bringt. So verhält sich die Materie, aus der ein Mensch oder ein Pferd entsteht. Erhält sie von den äußeren Ursachen etwas, was sie schlecht disponiert, zu einer sehr untauglichen Mischung und zu einer unbrauchbaren Substanz macht, dann nimmt diese nicht eine feste Umgrenzung durch Linien oder durch Gestaltungen an; ebenso erhält sie keine entsprechenden Bestandteile.[2]) Dann wird die Gestalt dieses werdenden Dinges eine häßliche. Das verlangte Maß der Vollkommenheit der Mischung und der Gestalt ist dann nicht vorhanden; denn die Wirkursache wurde nicht etwa gehindert in ihrer Wirkung, sondern das passive Element nahm die Wirkung nicht auf. Das von außen Hinzu-

---

ut in subiecto . . . . Summum malum esse non potest; quia etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere, et sic semper remanente bono non potest esse aliquid integre malum . . . Tertio, quia ratio mali repugnat rationi principii; tum quia malum causatur ex bono, tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se. Vgl. Arist. Eth. 1126 a. q.: *ἡ δ' ὑπερβολὴ κατὰ πάντα μὲν γίνεται· καὶ γὰρ οἷς οὐ δεῖ καὶ ἐφ' οἷς οὐ δεῖ καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ θᾶττον καὶ πλείω χρόνον· οὐ μὴν ἅπαντά γε τῷ αὐτῷ ὑπάρχει. οὐ γὰρ ἂν δύναιτ' εἶναι· τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσι. κἂν ὁλόκληρον ᾖ, ἀφόρητον γίνεται.*

[1]) Wörtlich: „das ihr (von außen) angeflogen kommt“.

[2]) Nach außen und innen wird das Lebewesen also unvollkommen. Vgl. Fârabî, Ringsteine Nr. 51.

kommende (das das Böse verursacht) ist eines von zwei Dingen: entweder hindert, verändert oder entfernt es das Ding von dem vervollkommnenden Prinzipe, oder es tritt der Einwirkung konträr und unvermittelt entgegen und vernichtet die Vollkommenheit.

Wie das erste verhalten sich die Wolken, die in großer Zahl auftreten, und sich häufen, und der Schatten hoher Berge, der die Einwirkung der Sonne z. B. auf die Früchte hindert, so daß sie nicht zur vollkommenen Reife kommen können. Wie das zweite verhält sich die Zeit[1]) der Kälte für die Pflanzen, die die Vollkommenheit des Wuchses vernichtet, so daß die besondere Disposition der Materie und das, was dieser Disposition folgt, zu Grunde geht.

Alle Ursachen des Bösen finden sich ausschließlich in der Welt, die unter der Sphäre des Mondes ist. Alles, was sich unter dem Monde befindet, ist unvollkommen im Verhältnis zu den übrigen Dingen, wie du bereits kennen gelernt hast. Das Böse trifft ferner nur einzelne Personen und Individuen, und auch diese nur zu bestimmten Zeiten. Die Arten aber bleiben trotzdem wohlerhalten. Das eigentliche Böse erfaßt nicht die größere Anzahl der Individuen. Diese wird höchstens betroffen von einer gewissen Art des Bösen (die im eigentlichen Sinne kein Böses ist, sondern nur einen Mangel bedeutet).

Wisse, das Böse, das eine Privation darstellt, ist entweder ein Böses inbezug auf etwas Notwendiges[2]) oder auf etwas Nützliches, das dem Notwendigen nahe verwandt ist, oder es ist nichts Böses in dieser Hinsicht (d. h. inbezug auf wesentliche Teile des Dinges), sondern etwas Böses in Beziehung auf andere Teile, die sich nur in den wenigsten Fällen verwirklichen (sicut in paucioribus). Existierte dieses wirklich, dann existierte es nach Art dessen, was ein Übermaß derjenigen Vollkommenheiten bedeutet, die auf die sekundären Vollkommenheiten folgen (also Eigenschaften dritter Ordnung sind). Dieses Böse hat kein anderes Wirkliche zur Folge bezüglich der Naturanlagen des zufälligen Dinges, in dem das Böse ist. Diese Art des Bösen ist aber eine andere, als diejenige, mit der wir uns nun beschäf-

---

[1]) Cod. c: „die Kälte, die die Pflanze trifft".

[2]) Die Teile des Gegenstandes sind „notwendig" entweder für seinen Bestand oder zur Erreichung eines Zieles.

tigen[1]) und wir haben sie von der Darlegung ausgeschlossen. Sie ist kein Böses inbezug auf die Art, sondern nur ein Böses in Beziehung auf etwas, das den notwendigen Bestandteilen der Art hinzugefügt wird. So verhält sich die Unwissenheit betreffs der Philosophie und der Geometrie oder anderer Dinge. Diese Unwissenheit ist nichts Böses, insofern wir die menschliche Natur besitzen, sondern sie ist etwas Böses inbezug auf eine Vollkommenheit, die der Natur zum größeren Wohlbefinden hinzugefügt wird. Wir definieren dieses dahin weiter, daß wir sagen: etwas ist in Wahrheit ein Übel, wenn eine menschliche Person oder ein Individuum selbst[2]) dasselbe hervorbringt und an sich trägt. Eine menschliche Person hat dieses aber nicht zur Folge, weil sie Mensch ist oder ein selbständiges Individuum darstellt, sondern nur deshalb, weil die Vollkommenheit jener Eigenschaft (Cod. c. Gl. d. h. der Kenntnis der Philosophie oder Geometrie) für sie unbezweifelt feststeht, oder weil sie ein Verlangen nach dieser Vollkommenheit besitzt. Dadurch wurde sie für dieselbe disponiert, wie wir sogleich darlegen werden.

Vor dem Eintreten dieser Bestimmung[3]) ist jenes Gut nicht etwas, auf das das Ding hinstrebt, um das dauernde Bestehen seiner Art zu erreichen, in der gleichen Weise der Hinordnung wie die sekundären Vollkommenheiten, die den primären Vollkommenheiten (dem Dasein und den Bestandteilen der Art und des Individuums) folgen. Ist nun diese Vollkommenheit nicht vorhanden, dann bedeutet sie eine Privation betreffs eines Dinges (z. B. des Wissens), das sich aus den Naturanlagen ergeben könnte. Das Böse, das in den Individuen der Dinge existiert, ist nur gering. Trotzdem ist die Existenz dieses Bösen in den Dingen notwendigerweise eine Folgeerscheinung der Hinordnung der Dinge auf das Gute. Wären z. B. die Elemente sich nicht einander entgegengesetzt und ständen sie nicht in passivem Verhältnisse zu dem mächtigeren Elemente, dann könnten die Arten dieser Weltdinge, die doch vollkommen sind, nicht aus ihnen entstehen. Durch das Element des Feuers werden die sich widerstrebenden Einwirkungen der Elemente,

---

[1]) Avicenna will sich mit der Art des Bösen beschäftigen, das einen Mangel an zu erwartenden Vollkommenheiten bedeutet.

[2]) Cod. c: „d. h. seine spezifische Wesensform".

[3]) Cod. c Gl.: „d. h. vor dem es jener Person feststeht, daß diese Eigenschaft etwas Gutes ist".

die im Werdegange des Weltalls eintreten, notwendig herbeigeführt. Kommt es nun in dem Spiel der Elemente dazu, daß das Feuer den Mantel eines edlen Menschen erfaßt, dann muß es denselben verbrennen. Träte diese (böse) Wirkung nicht ein, dann könnte das Feuer nicht den allgemeinen Nutzen haben. (Es müßte seine Natur verändern, die doch für das universelle Gute erhalten werden muß.)

Daher ist es notwendig, daß das Gute, das in diesen Weltdingen möglich ist, nur dann ein (wahres) Gut ist, wenn die Existenz dieser erwähnten Arten des Bösen auch möglich ist, indem diese entweder durch das Gute[1]) oder zugleich mit ihm existieren. Das Mitteilen und Erlangen des Guten hat aber nicht zur Folge, daß das häufigere und notwendigere Gute ausgeschlossen wird auf Grund des Bösen, vor dem man sich hütet. Der Ausschluß dieses Guten wäre ein größeres Übel, als jenes andere.[2]) Denn die Privation dessen, was auf Grund der Naturanlagen der Materie wirklich existieren kann, ist ein größeres Übel als die Privation eines einzigen. Im anderen Falle würden zwei Privationen (die des minus malum und des bonum) eintreten. Aus diesem Grunde wählt der verständige Mann, daß man ihn mit Feuer behandele (daß man seine Wunde ausbrenne) unter der Bedingung, daß er dadurch am Leben erhalten bleibe. Er erwählt das Brennen des Feuers eher als den Tod ohne Schmerz. Wollte man die genannte Kategorie des Guten aus dem Weltganzen ausscheiden, dann wäre dieses ein größeres (universelleres) Übel als jenes andere (d. h. das partikuläre malum), das durch die Existenz des Guten entsteht. Der Geist, der die Qualität und Art der notwendigen Ordnung in der Harmonie des Guten erkennt, erfordert konsequenterweise, daß diese Art der Dinge (die partikuläre mala bedeuten können) existieren müsse, und gibt zu, daß zugleich mit derselben notwendigerweise eine bestimmte Art des Bösen existiert. Daher ist es also notwendig, daß er auch jenem Guten die Existenz mitteile.

Dagegen könnte man einwenden: es wäre möglich gewesen, daß der erste Ordner des Weltalls ein reines Gut erschuf, das frei wäre von dem Bösen. Dagegen antwortet man: dieses

---

[1]) Das Böse ist also vielfach eine Wirkung des Guten.

[2]) Das minus malum hat den Charakter des Guten und ist zu wählen, wenn sonst ein größeres Übel eintreten würde.

ist nicht möglich in dieser Art der Existenz (der sublunarischen Dinge), wenn es auch möglich ist in dem absoluten Sein. Denn jene Art der Existenz ist nur eine besondere Art des absoluten Seins, das frei ist von dem Bösen, und diese ist nicht jene Art des absoluten Seins. Die andere Art (die des vollkommenen Seins) ist aber dasjenige, was aus der ersten Weltleitung hervorgegangen ist. Es existiert in den geistigen, seelischen und himmlischen Dingen. Daher besteht diese Art des Guten (das mit Bösem verbunden ist) in der Möglichkeit.[1]) Das Gute darf man nicht von der Existenz ausschließen wegen des Bösen, das sich mit ihm vermischt. Würde die erste Ursache desselben durchaus nicht existieren und wäre dieses Gute vom Weltganzen ausgeschlossen, damit nicht dieses (partikuläre) Böse existiere, so wäre das ein größeres Übel, als daß es existiert. Daher ist also die Existenz (des partikulären Bösen) das Bessere von zwei Übeln. Ferner ergäbe sich, daß auch die guten Ursachen, die weiter zurück liegen, als diese zum Bösen hinführenden Agenzien dieser sublunarischen Dinge, per accidens nicht existierten. Denn die Existenz dieser unvollkommenen Dinge geht hervor aus der Existenz jener. (Das letztere ist in den ersteren begründet.) Dadurch würde der größte Bruch in der Ordnung des universellen Guten entstehen. Die Sache verhält sich vielmehr wie folgt: wenn wir nicht auf jenes (das partikuläre Böse) achten und unseren Blick ausschließlich auf dasjenige richten, worin die Potenzialität des Seins sich teilen läßt d. h. in die Arten der existierenden Dinge, die in ihren Zuständen verschiedenartig sind, dann scheint es fast, als ob das vom Bösen freie Wirkliche tatsächlich existierte. Es besteht in einer individuellen Art des Seienden und es existiert nur in dieser Art und Weise; seine Nichtexistenz wäre ein größeres Übel, als seine Existenz. Daher ist es also erforderlich, daß Gott ihm die Existenz verleihe insofern von diesem wiederum die Existenz ausgeht, die das Bessere ist in der genannten Weise und die sich so verhält, wie wir es dargelegt haben.

Wir lehren vielmehr, bei dem ersten Punkte der Diskussion wiederum beginnend, daß das Böse in vielfacher Weise gebraucht wird. Als böse bezeichnet man die tadelnswerten Handlungen

---

[1]) Sie haftet nur dem potenziellen Sein an d. h. der Welt des Entstehens und Vergehens und des beständigen Wechselns der Wesensformen.

und ferner diejenigen Prinzipien der ethischen Dispositionen, aus denen die bösen Handlungen hervorgehen. Als böse bezeichnet man ferner die Schmerzen und den Kummer und ähnliche Vorgänge. Sodann bezeichnet man als böse den Mangel jedes Dinges in seiner (natürlichen) Vollkommenheit, den Verlust der Vollkommenheit und den Verlust dessen, was einem Dinge zukommen müßte. Die Schmerzen und der Kummer folgen, auch wenn sie positive Dinge, nicht etwa Privationen bezeichnen, doch auf Privationen und auf Zustände der Unvollkommenheit. Das Böse, das sich in den ethischen Handlungen befindet, wird ebenfalls nur gegeben durch die Beziehung auf ein Subjekt, dessen Vollendung verloren geht durch die Verbindung mit jenem (Bösen). So verhält sich der Frevel. Oder das ethische Böse wird bestimmt in Beziehung auf ein etwas, das von einer Vollkommenheit verloren geht, die in der Leitung anderer Menschen oder in einer Stadtgemeinde notwendig ist. So verhält sich der Ehebruch. Die Charaktereigenschaften sind nur böse, insofern diese bösen Handlungen aus ihnen hervorgehen. Sie sind verbunden mit Zuständen der Privation, durch die die Seele die ihr notwendig zukommenden Vollkommenheiten nicht besitzt. Wir finden keine Handlung, die als böse bezeichnet wird, ohne daß sie in irgend einer Weise eine Vollkommenheit bedeutete auf Grund ihrer Wirkursache. Vielleicht ist sie nur ein Böses in Beziehung zur aufnehmenden Ursache (der Materie) oder inbezug auf eine andere Wirkursache, die die Tätigkeit des Subjektes in jener Materie hindert, und die eine Handlung unmöglich macht, die in diesem Subjekte vollkommener wäre und ihm eher zukäme, als eine andere. So entsteht z. B. der Frevel aus einer Fähigkeit, die die Überwindung des Gegners erstrebt, und dieses ist z. B. die Fähigkeit des Zornes. Die Besiegung des Gegners ist adäquates Objekt (wörtlich: Entelechie Vollkommenheit) für die zornmütige Fähigkeit, und auf dieses Objekt hin wurde diese Fähigkeit der irascibilis geschaffen, d. h. sie wurde geschaffen,[1]) damit sie sich hinrichte auf die Überwindung des Gegners, diese erstrebe und sich an ihr erfreue.[2])

---

[1]) Arist. πέφυκε, passim.

[2]) Die Aufeinanderfolge dieser Phasen ist also: allgemeine Hinordnung auf das Ziel — Erstreben desselben durch die media necessaria — Erreichen des Zieles, verbunden mit gaudium et laetitia. Vgl. Thomas Sum. th. I—II q. 22—49.

Diese Tätigkeit ist also in Beziehung auf die Fähigkeit ein Gutes, selbst wenn die Fähigkeit zu schwach ist, die Handlung auszuführen. Dieses ist dann für die Fähigkeit ein Böses. Die Überwindung des Gegners ist aber ein Böses nur für den überwundenen und geschädigten Gegner oder für die vernünftige Seele, deren adäquates Objekt und Vollendung (nämlich die Sanftmut und Gerechtigkeit) sich verhält wie ein „Böses" für diese Fähigkeit (die irascibilis, insofern sie Unrecht ausüben will), und deren adäquates Objekt in der Beherrschung dieser Fähigkeit besteht. Ist sie zu schwach, die irascibilis zu beherrschen, so ist dies für den Geist ein „Böses".

Ebenso liegen die Verhältnisse für denjenigen, der den Schmerz und das Verbrennen verursacht. Verbrennt z. B. das Feuer einen Gegenstand, so ist diese Tätigkeit des Verbrennens eine Vollkommenheit (Entelechie) für das Feuer. Sie ist jedoch etwas Böses in Beziehung zu demjenigen, der die Unversehrtheit seines Körpers dadurch verliert, weil er dasjenige verliert, was er zu seiner Vollkommenheit notwendig hat. Dasjenige Böse aber, das durch einen Mangel und durch eine Unfähigkeit der Natur herbeigeführt wird und das nicht zugleich Wirkursache für eine bestimmte Tätigkeit ist, das vielmehr darin besteht, daß die Wirkursache ihre Tätigkeit nicht ausübt, dieses ist in Wirklichkeit kein Gutes in Beziehung auf irgend einen Gegenstand.

Was nun die Arten des Bösen angeht, die sich mit Dingen verbinden, die in sich selbst gut sind, so entstehen diese Arten aus zwei Ursachen. Die eine Ursache liegt auf Seiten der Materie und besteht darin, daß diese aufnahmefähig ist für die Wesensform und ihre Privation. Eine andere Ursache liegt auf Seiten der Wirkursache und besteht in folgendem. Es ist bekanntlich notwendig, daß z. B. die materiellen Dinge aus der Wirkursache entstehen. Ferner ist es unmöglich, daß erstens die Materie die Existenz der Existenz besitze, die einer Materie die Selbständigkeit (einer Substanz) verleihen würde.[1]) Diese bewirke sodann die Tätigkeit der Materie; jedoch muß sie aufnahmefähig sein

[1]) Die Substanz besteht in sich selbst, das Akzidens in der Substanz. Das Akzidens besitzt also eine Existenz, die gegründet ist auf eine andere Existenz. Der Substanz eignet also eine primäre Existenz, die Avicenna mit existentia existentiae bezeichnet.

für die Wesensform und die Privation (derselben); zweitens ist es unmöglich, daß die Materie nicht aufnahmefähig ist für die Opposita, und drittens ist es unmöglich, daß die wirkenden Kräfte Handlungen hervorbringen, die mit anderen Tätigkeiten, die bereits real existieren, in konträrem Gegensatze stehen. Jene brächten dann ihre Wirkungen nicht hervor. Denn es ist unmöglich, daß durch die genannte Objektion das erreicht werde, was durch das Beispiel des Feuers bewiesen werden soll, während es den Gegenstand nicht verbrennt.[1]) Das Weltall[2]) ist ferner viertens nur dadurch vollkommen, daß in ihm Substanzen existieren, die erhitzt werden, und daß zugleich in ihm Substanzen existieren, die verbrennen und erhitzen. Wenn dieses alles nun eintrifft, dann ist es unumgänglich notwendig, daß auf das bonum utile, auf das die Existenz dieser zwei Substanzen hingeordnet ist, irgend welche schädlichen Vorgänge folgen, die sich infolge des Brennens und Verbrennens ereignen. So verbrennt das Feuer das Glied eines frommen Menschen.

Das sicut in pluribus sich Ereignende ist das Eintreffen des Guten, das durch die Natur beabsichtigt ist, und auch das ewig Bestehende (oder das ewig sich Wiederholende). Das sicut in pluribus sich Ereignende ist z. B. darin gegeben, daß die meisten Individuen der irdischen Arten in dem Besitze der Integrität ihres Körpers behütet sind vor dem Verbrennen. Das ewig bestehende Gute ist dadurch gegeben, daß viele Arten nur durch die Existenz eines Elementes wie z. B. das des Feuers ewig erhalten bleiben, indem dieses das Verbrennen ausübt. In den seltensten Fällen (sicut in paucioribus) ereignet sich dasjenige, was durch das Feuer an schädlichen Wirkungen hervorgebracht wird, nämlich die Zerstörungen, die von ihm ausgehen.

Ebenso verhält es sich bei den übrigen Ursachen, die diesen gleichen. Es ist nicht angebracht, die sicut in pluribus sich

---

[1]) Oder: „es ist unmöglich, daß der Zweck ‚geschaffen' werde, der mit dem Feuer beabsichtigt ist, wenn es nicht verbrennt." Es ist also besser, daß die universelle Natur des Feuers erhalten bleibe, als daß es im einzelnen Falle den Gegenstand nicht verbrenne. Ein Wunder, das im einzelnen Falle ein Übel verhindern könnte, berücksichtigt Avicenna nicht. Sein Gottesbegriff erfordert dasselbe nicht, und sein Denken bewegt sich in rein naturwissenschaftlichen Vorstellungen, ohne religiösen Illusionen seine Beachtung zu schenken. Dadurch erleichtert er sich wesentlich die Erklärung der Existenz des Übels in der Welt.

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. die Ordnung des Weltalls".

ereignenden und die ewigen, gesetzmäßigen, nützlichen Wirkungen aus dem Weltalle auszuschließen auf Grund von bösen Wirkungen, die zufällig erfolgen und nur in seltenen Fällen sich ereignen. Die guten Wirkungen sind also ursprünglich beabsichtigt, und sie entstehen aus diesen Dingen in ursprünglicher Zweckordnung, so wie man sagen kann, daß Gott die Dinge „wolle". Damit ist zugleich auch das Böse gewollt, freilich nur in akzidenteller Weise;[1]) denn Gott weiß, daß es notwendigerweise entsteht (und aus dem Guten resultiert). Er beachtet es jedoch nicht. Das Gute aber wird in seinem Ratschlusse selbst per se beschlossen. Das Böse wird nur per accidens beschlossen; „alles aber ist in seinem Maße durch Gott bestimmt". Koran 54, 49.

Betreffs der Materie ist bekannt, daß sie viele Dinge nicht herstellen kann. Sie besitzt in vielen Dingen nicht die (entsprechenden) Vollkommenheiten. Durch sie wird jedoch dasjenige vollendet, was keine positive Beziehung inbezug auf eine Vielheit (von Individuen)[2]) in sich enthält zu dem, was die

[1]) Vgl. Thomas Sum. th. I 49, 1 c: Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis, quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquae est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, vel ex dispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere und ib. 3 ad. 5: malum non potest habere causam nisi per accidens. Unde impossibile est fieri reductionem (arab. der gleiche Ausdruck: junsab ila) ad aliquid, quod sit per se causa mali. Quod autem (in objectione) dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis inquantum homo, et secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem. Vgl. auch I—II 75, 1 c.

[2]) Durch die Materie wird die Vielheit der Individuen herbeigeführt. Diese steht nicht in notwendiger Beziehung zur Form, denn jede Art kann unbestimmt viele Individua in sich enthalten.

Materie nicht erreichen kann. Wenn dieses sich nun so verhält, dann ist es für die göttliche Weisheit nicht angebracht, daß sie die so reichlich vorhandenen, sowohl unvergänglichen (himmlischen), ewigen, als auch die, in den meisten Fällen sich ereignenden Güter ausschließe wegen der bösen Wirkungen, die nur in individuellen Dingen und zwar in solchen, die nicht ewig sind, (sicut in paucioribus) sich ereignen.

Wir lehren vielmehr: die Dinge, die wir uns vorstellen, sind entweder solche, die, wenn man sie sich als existierend denkt, nur böse sein können im absoluten Sinne, oder Dinge, die in ihrer Existenz gut sind und die nicht böse, noch auch mangelhaft sein können, oder drittens Dinge, in denen die gute Natur vorherrscht, wenn sie so existieren, wie es ihrer Natur entspricht — sie können dann nicht auf Grund ihrer Natur in anderer Weise dasein — oder viertens Dinge, in denen die böse Natur vorherrscht oder fünftens Dinge, in denen die beiden Naturen sich die Wagschale halten.

Diejenigen Dinge nun, in denen kein Böses enthalten ist, sind in den Naturen der Weltdinge vorhanden. Gegenstände aber, die ihrer ganzen Natur nach böse sind, oder in denen der größere Teil der Natur böse ist oder auch solche in denen das Böse und das Gute sich die Wagschale halten, existieren nicht. Denjenigen Dingen, in denen[1]) das Gute die Oberhand besitzt, kommt es in vorzüglicher Weise zu, das Dasein zu besitzen, wenn das Gute bei weitem die Oberhand hat.

Dagegen könnte man den Einwand erheben: weshalb wird die böse Natur in dem Dinge nicht absolut verhindert, so daß seine ganze Natur gut wäre? Dagegen kann man antworten: in diesem Falle könnte die Natur des Dinges nicht eben diese bestimmte Natur (diese Art z. B. das Feuer) sein, weil, wie wir schon auseinander gesetzt haben, die Existenz der Dinge der Natur eine so beschaffene sein muß, daß sie irgend ein bestimmtes Böse zur Folge hat. Wird diese Natur daher so verändert, daß mit ihr dieses bestimmte Böse nicht als Wirkung verbunden ist, dann ist die Existenzweise dieser Natur nicht so beschaffen, wie sie sein müßte. Sie würde dann zur Existenzweise anderer Dinge,[2])

---

[1]) Wörtlich: „in deren Existenz".

[2]) Das Feuer würde nicht mehr Feuer sein, sondern Luft oder Wasser werden oder einer der himmlischen Körper.

die real existieren, indem sie von der ersten Natur verschieden sind. Diese Dinge (die kein malum zur Folge haben, die himmlischen Körper und Geister) sind aber aktuell existierend, d. h. es sind so beschaffene Dinge, daß ihnen das Böse nicht notwendig und in ursprünglicher Weise verbunden ist.

Beispiel dafür ist z. B. das Feuer; seine Existenzweise besteht darin, daß es verbrennen kann. Die Natur (wörtlich: Existenzweise) einer solchen Substanz, die verbrennen kann, besagt aber, daß sie das Kleid eines Armen, wenn sie es berührt auch verbrennt, wenn zugleich das Kleid des Armen so beschaffen ist, daß es aufnahmefähig ist für die Verbrennung. Die Existenzweise jedes einzelnen dieser beiden Dinge ist so beschaffen, daß ihr verschiedene Arten der Bewegung zukommen können. Die Existenzweise dieser verschiedenen Arten der Bewegung in dieser Weise ergibt, daß sich unter Umständen beide Substanzen treffen. Trifft nun die Wirkursache und das aufnehmende Prinzip zusammen, so ist damit die natürliche Bedingung geschaffen, daß aus diesem Zusammentreffen einesteils das Wirken, andernteils das Leiden sich ergibt. Existieren aber die sekundären Ursachen nicht, dann existieren ebensowenig die primären. Das Weltall besteht also in seiner Harmonie nur dadurch, daß in ihm die wirkenden und die leidenden Kräfte, sowohl die des Himmels als auch die der irdischen Welt, die rein natürlichen und die seelischen Kräfte geordnet sind, so daß sie hinleiten zu der universellen Ordnung des Weltalls. Zugleich ist es unmöglich, daß alle diese Naturen so beschaffen sind, wie sie wirklich sind, ohne daß sich irgend welche bösen Folgen aus ihnen ergeben.

Daher resultiert aus den Verhältnissen des Weltalls, — aus den Beziehungen des einen Teiles zum anderen, — daß in irgend einer Seele eine falsche und schlechte Vorstellung oder ein gotteslästerlicher Gedanke oder ein anderes Böse entsteht, sowohl in einer Seele, wie in einem Körper. Denn wenn dieses Böse nicht entstände, dann könnte die universelle Ordnung des Weltalls nicht erhalten bleiben. Daher achte man nicht (auf das Böse) und man wende seine Aufmerksamkeit nicht auf die notwendigen Begleiterscheinungen (des Guten), die vergänglich sind und die sich mit unabänderlicher Notwendigkeit ergeben.

Dagegen wendet man ein: jene Menschen wurden für das Höllenfeuer vorher bestimmt, ohne daß die Gründe dafür bekannt

wären,[1]) und jene anderen, individuellen Menschen wurden in gleicher Weise für das Paradies vorher bestimmt. Man sagt ferner:[2]) für jeden ist dasjenige leicht auszuführen, für das er von Natur geschaffen ist. Wenn daher weiterhin jemand die Schwierigkeit macht: das Böse ist nicht etwas, was nur selten sich ereignet und nur in den geringsten Fällen, sondern es ereignet sich in den meisten Fällen, so verhält sich die Sache nicht so.[3]) Das Böse ist vielmehr etwas, was zwar häufig geschieht, aber es ist nichts, was in den meisten Fällen eintritt. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem, was in den meisten Fällen eintritt, und dem, was nur häufig geschieht; denn viele Dinge sind auf Erden häufig, sie ereignen sich aber deshalb noch nicht in den meisten Fällen, so z. B. die Krankheiten. Sie sind sehr häufig, jedoch ereignen sie sich nicht in den meisten Fällen. Wenn du über diese Art des Bösen, die wir jetzt erwähnen, nachdenkst, dann findest du, daß das Böse seltener ist als das Gute, das zu ihm in Opposition steht und in derselben Materie wie das Böse existiert, garnicht zu sprechen von den anderen, ewigen Gütern (der himmlischen Welt).

Freilich sind die Arten des Bösen, die in verschiedenen Mängeln an secundären Vollkommenheiten bestehen, in den meisten Fällen vorhanden. Jedoch ist diese Art nicht das eigentliche Böse, noch auch diejenige Art, über die wir jetzt sprechen. Diese Arten des Bösen verhalten sich wie die Unwissenheit betreffs der Geometrie oder wie das Hinwelken jugendlicher Schönheit oder ähnliche Dinge, die in den primären Vollkommenheiten der Substanzen keinen Schaden hervorbringen, noch auch in den Vollkommenheiten, die sich an diese anschließen und deren Nutzen einleuchtend ist. Diese Arten des Bösen entstehen nicht durch die Tätigkeit einer wirkenden Ursache. Sie entstehen vielmehr dadurch, daß die Wirkursache nicht tätig ist und zwar aus dem Grunde, weil das aufnehmende Prinzip nicht disponiert ist, noch sich zu der Aufnahme der betreffenden Form hinbewegt. Diese Arten des Bösen sind also

---

[1]) Wörtlich: „ohne, daß ich es beachte" d. h. als ob dies keine wichtige Sache wäre. Cod. c Gl.: „dies ist Tradition des Propheten".

[2]) Cod. c Gl.: „Worte des Propheten".

[3]) Wörtlich: Thomas loc. cit.

Privationen des Guten und gehören in die Kategorie dessen, was zu dem Bestande des Dinges hinzukommt und ihm anhaftet. (Sie bilden keine wesentlichen Bestandteile.)

Zehntes Kapitel.

Das jenseitige Leben.

Es ist nun unsere Aufgabe, die Zustände der menschlichen Seelen darzustellen, wenn sie sich von ihren Körpern getrennt haben, und zu zeigen, in welcher Lage sie sich befinden. Wir behaupten also: du mußt wissen, daß betreffs des jenseitigen Lebens einige Wahrheiten auf Grund des Religionsgesetzes feststehen, ohne daß man diese beweisen könnte, es sei denn auf Grund der Bestimmungen der Religion und des Glaubens an das Wort des Propheten. Diese Dinge (die man nicht beweisen kann) erstrecken sich auf den Körper bei der Auferstehung. Das Gute und das Böse, das dem Körper zustößt, ist bekannt und braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Die wahre Religion, die uns durch unseren Meister und Herrn, den Propheten Mohammed — die Huld Gottes walte über ihm, über seinem Volke und seinen Anhängern — zukam, hat bereits dargelegt, welches der Zustand des Glückes und der Strafe sei, die sich auf den Körper erstreckt.

Andere Wahrheiten betreffs des jenseitigen Lebens sind durch den Verstand und durch den demonstrativen Beweis erkennbar. Die Prophetie hat auch diese bestätigt. Es ist die Glückseligkeit und die Strafe, die beide durch Demonstration erwiesen werden können[1]) und die den Seelen zustoßen. Sie können bewiesen werden, selbst wenn unsere Vorstellung zu schwach ist, sich beide in diesem Leben nach den Erkenntnissen zu vergegenwärtigen, die betreffs der höchsten Ursachen einleuchtend sind.

---

[1]) Avicenna hebt diesen Punkt mit Nachdruck hervor, weil er sich gegen die herrschende theologische Schule richtet. Nach derselben sind alle Jenseitsfragen reine Glaubenssachen. Die Wissenschaft würde dem Glauben Abbruch tun, wenn sie hier aus eigener Einsicht demonstrative beweisbare Behauptungen aufstellen wollte.

Die Theologen sind mehr bestrebt, diese Glückseligkeit, die der Seele eignet, richtig zu definieren, als jene andere, die dem Körper zustößt. Sie verhalten sich darin fast so, als ob sie auf jenes (körperliche Glück und Unglück) in keiner Weise achtgeben, obwohl ihnen die Lehre betreffs desselben von Gott geoffenbart wurde. Sie schätzen dasselbe im Vergleich mit diesem Glücke,[1] (das der Seele zukommt) nicht hoch. Das Glück, das der Seele zukommt, ist die Verbindung mit dem ersten Wahren, so wie wir es gleich beschreiben werden.

Wir wollen daher dieses Glück und dieses Unglück, das dem Zustande der Glückseligkeit konträr ist, definieren. Die körperlichen Strafen und Belohnungen lassen wir bei Seite. Sie sind in der Offenbarung dargestellt. Wir lehren daher: für jede seelische Fähigkeit ist ein besonderes Glück und ein Gut bestimmt, das ihr in eigentümlicher Weise zukommt. Ebenso ist für sie eine Strafe und ein Böses bestimmt. So besteht z. B. der Genuß und das Gut der begehrenden Kraft darin, daß eine sinnlich wahrnehmbare und konforme Qualität durch Vermittlung der fünf Sinne zu ihr gelangt. Der Genuß des Zornes ist der Sieg über den Gegner; die Lust der Ästimativa ist die Erwartung von etwas Günstigem; die Lust der Gedächtniskraft ist das Andenken an die vergangenen, günstigen Vorgänge. Der Schmerz jeder einzelnen dieser Fähigkeiten ist das, was der Lust konträr ist. Alle stimmen in einer gewissen Weise darin überein, daß ihre eigentümliche Lust und ihr Gut in dem Sichbewußtwerden eines entsprechenden und konformen Objektes besteht. Das, was jeder einzelnen Fähigkeit ihrem Wesen nach und in Wirklichkeit konform ist, ist das aktuelle Eintreten derjenigen Vollendung (Entelechie), die in Beziehung zu dieser bestimmten Fähigkeit eine aktuelle Vollendung bedeutet. Dies ist ein (erstes) Grundprinzip.[2]

Diese Kräfte sind ferner, wenn sie auch in den eben dargestellten Begriffen übereinstimmen, in ihrer Rangordnung in Wirklichkeit sehr verschieden. Diejenige Kraft, deren adäquates

---

[1]) Es wäre ein großer Irrtum, wollte man den sensus verbalis der koranischen Aussagen über das andere Leben als Lehre der muslimischen Theologen hinstellen.

[2]) Vgl. dazu die Polemik Hoseinis. Horten, das Buch der Ringsteine Fârâbîs S. 403—412.

Objekt vollkommener und edler, reicher und dauernder ist,[1]) und zugleich sich inniger mit der Fähigkeit verbindet[2]) und in höherem Maße in ihr aktuell wird, ferner in sich selbst eine größere aktuelle Vollkommenheit bedeutet, reicher an Sein ist und intensiver erkannt wird, ist notwendigerweise auch in ihrem Genießen vollkommener und reicher. Dieses ist ein (zweites) Grundprinzip.

Das Hervorgehen aus der Potenz zum Akte geschieht ferner in Beziehung auf ein adäquates Objekt, insofern dieses erkannt wird als real existierend und erstrebenswert. Die Qualität dieses Objektes stellt man sich nicht vor noch wird man sich des Genusses des Objektes bewußt,[3]) solange das Objekt nicht im Subjekte wirklich geworden ist. Dasjenige aber, das man nicht kennt, wird auch nicht erstrebt und bildet kein Objekt des Verlangens. So verhält sich der Blöde. Es ist offenbar, daß in dem geschlechtlichen Genusse eine Lust liegt; jedoch verlangt oder strebt er nicht nach dieser in der Art des Verlangens und Strebens, die dem genannten Genusse eigentümlich ist. Er verlangt nach diesem Genusse nur in einer anderen Weise des Verlangens, wie derjenige danach verlangt, der aus Neugierde eine Probe anstellen will, damit er durch diesen Genuß eine gewisse Kenntnis erwerbe, selbst wenn diese Kenntnis verbunden wäre mit Unlust. Kurz, er stellt sich das Objekt nicht in seiner Phantasie vor. Ebenso verhält sich der blind Geborene betreffs der schönen Formen und der Taube betreffs der melodischen Klänge.

Aus diesem Grunde darf der verständige Mann sich nicht denken, daß jede Lust sich ebenso verhalte, wie die des Esels betreffs der Speise und des Erzeugens, noch darf er denken, daß jene ersten Prinzipien des Seins, die dem Gotte des Weltalls nahe stehen, keine Seligkeit empfänden, noch glücklich wären, noch daß der Herr des Weltalls in seiner Macht, eigentümlichen Majestät und unendlichen Kraft nicht im Besitze der höchsten Tugend, Ehre und Vollendung wäre, die zu erhaben[4]) ist, als daß sie Genuß genannt werden dürfte. Die Esel und Tiere

---

[1]) Wörtlich: „mehr die Natur des Ewigen hat".

[2]) oder: „leichter erreichbar ist".

[3]) Cod. a add.: durch eine einfache Vorstellung.

[4]) Wörtlich: „weit entfernt ist".

befinden sich freilich in einem Zustande des Genießens und des Wohlseins. Doch wie kann man den Genuß der erhabenen Fähigkeit (des Geistes) vergleichen mit dem dieser niedrigen und gemeinen! Wir stellen uns diesen sinnlichen Genuß jedoch in unserer Phantasie vor und erleben ihn, ohne daß wir jenen (geistigen) in unserem Selbstbewußtsein empfinden. Wir sind desselben vielmehr nur gewiß durch Deduktion. Wir verhalten uns zu jenem Genusse wie der Taube, der seit seiner Geburt nicht hören und sich den Genuß von Melodieen daher nicht vorstellen kann. Er ist jedoch überzeugt davon, daß mit dieser Empfindung ein Genuß verbunden ist. Dies ist ein (drittes) Grundprinzip.

Das adäquate Objekt[1]) und der konforme Gegenstand ist für die erfassende Fähigkeit vielfach leicht zu erreichen; jedoch befindet sich dort auch ein hinderndes Moment oder etwas, was die Seele ablenkt. Dann empfindet sie Widerwillen und erwählt das Gegenteil des adäquaten Objektes. So verhält sich der Widerwille mancher Kranken an dem süßen und ihr Verlangen nach ekelhaften Geschmacke, die ihrem Wesen entsprechend von der Natur abgewiesen werden.[2]) Manchmal entsteht nicht ein eigentlicher Widerwille gegen das adäquate Objekt, sondern es tritt nur der Mangel am Empfinden des Genusses ein. Das Letztere findet sich z. B. in dem Furchtsamen. Er erlangt den Sieg und den Genuß (an dem Siege), jedoch empfindet er ihn nicht, noch genießt er denselben. Dieses ist ein (viertes) Grundprinzip.

Die erfassende Fähigkeit wird manchmal durch das Gegenteil ihres adäquaten Objektes auf die Probe gestellt. Sie nimmt dasselbe sinnlich wahr, ohne sich von ihm abzuwenden. Entschwindet dann dasjenige Prinzip, was die Schmerzempfindung hinderte, aus dem Subjekte und kehrt dasselbe wieder zu seiner Natur zurück,[3]) dann empfindet es Schmerz an ihm wie z. B. der Gallsüchtige. Er empfindet häufig nicht den bitteren Geschmack, der in seinem Munde ist, bis seine körperliche Mischung wieder die richtige ist, und zugleich seine Organe vollständig gereinigt sind. Dann wendet er sich ab von dem Zustande (des bitteren Geschmackes), der ihm zugestoßen ist.

---

[1]) Der arab. Terminus bezeichnet die Vollendung, die Entelechie.

[2]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 20 ff.

[3]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 19. Ende.

Aus dem gleichen Grunde verlangen die Tiere manchmal durchaus nicht nach Speise. Sie haben vielmehr einen Widerwillen gegen dieselbe. Dieser Zustand ist aber dann dem Tiere wohlbekömmlich, so daß es in diesem Zustande eine lange Zeit hindurch verbleiben kann. Schwindet dann das Moment, das diesen krankhaften Zustand herbeiführte, aus dem Körper des Tieres, so kehrt dasselbe zu dem zurück, was seiner Natur entsprechend[1]) ist, und dann ist sein Hunger und das Verlangen nach Speise groß, so daß es diesen Zustand nicht ertragen kann und zu Grunde geht, wenn es keine Speise erhält. Die Ursache des großen Schmerzes ist manchmal z. B. das Brennen des Feuers und die Einwirkung der Ätherkälte. (Der Sinn nimmt die Empfindung nicht wahr, wenn er durch irgendwelche Krankheit unempfindlich gemacht worden ist), jedoch leidet er unter dem Einflusse des äußeren Reizes. Der Körper empfindet keinen Schmerz durch denselben, bis der krankhafte Zustand gewichen ist. Dann empfindet er den großen Schmerz.

Nachdem diese Grundsätze aufgestellt worden sind, wenden wir uns zu dem Ziele hin, auf das wir zustreben und daher lehren wir: das adäquate und eigentümliche Objekt der vernünftigen Seele besteht darin, daß sie begrifflich erkennend wird, indem in sie die Wesensform des Weltalls und der begrifflich erfaßbaren Ordnung desselben eingezeichnet wird wie auch die Wesensform des Guten, das von dem ersten Prinzipe des Alls beginnend, auf das Weltall emaniert. Es bewegt sich zunächst von der Gottheit ausgehend zu den edlen, geistigen Substanzen, die universell sind. Sodann geht es weiter zu den geistigen Substanzen, die in gewisser Weise mit den Körpern (der Sphären) in Verbindung stehen. Sodann geht es weiter über zu den Körpern der himmlischen Welt, entsprechend ihren Gestalten und Fähigkeiten. Darauf geht es weiter, bis schließlich die Gestalt des Wirklichen in seiner ganzen Summe vollkommen dargestellt ist. Dann wird dieses von Gott emanierende Gute verwandelt in eine erkannte Welt (im Geiste des Menschen), die parallel ist dem Weltall der Außenwelt in seiner Gesamtheit, und in eine sinnlich wahrgenommene Welt, entsprechend dem, was das universelle Gute und Schöne und das wahrhaft Edle bedeutet. Diese Welt ist dann verbunden mit ihm (dem mensch-

---

[1]) Wörtlich: „notwendig zukommt".

lichen Geiste) und wird in ihn durch entsprechende Erkenntnisbilder und Erkenntnisformen eingeprägt. Auf dem Wege der Emanation trennt sich das von Gott emanierende Gute und tritt heraus aus seiner Substanz.[1]) Vergleicht man dieses mit denjenigen Vollkommenheiten, die die Objekte der Liebe sind für andere Fähigkeiten (die sinnlichen), dann befindet sich das geistige Sein in einer Stufe der Vollkommenheit, von der man sagen kann, daß sie edler und vollkommener ist als die andere (die der sinnlichen Vollkommenheit). Ja, es kann gar kein Vergleich mit dieser in irgend welcher Weise stattfinden inbezug auf Vollendung, Vollkommenheit, Fülle des Seins und die übrigen Bestimmungen, wodurch der Genuß an dem erfaßten Objekte, wie erwähnt, zur Vollendung gelangt. Was nun die ewige Dauer angeht, wie kann da dasjenige, was ewig besteht, verglichen werden mit dem Bestande des Veränderlichen und Vergänglichen? Was ferner die Intensität der Verbindung des Objektes mit dem Subjekte beim Zustandekommen des Genusses anbetrifft, wie kann da der Zustand dessen, was sich durch Zusammentreffen von körperlichen Flächen verbindet (im sinnlichen Genusse), verglichen werden mit dem, was in die Substanz des Aufnehmenden (des Geistes) hineindringt (im geistigen Genusse), so daß der Aufnehmende sich so verhält, als ob er jenes Objekt, das in ihn hineindringt, wäre,[2]) ohne daß dieses sich von ihm trennte; denn der Verstand, der Denkende und das Gedachte sind eines und dasselbe oder fast eines. Daß nun der Erkennende in sich selbst vollkommener[3]) ist, ist etwas Unzweifelhaftes. Daß er (der Geist) zudem intensiver erfaßt (als der Sinn), ist ebenfalls etwas, was man durch die geringste Überlegung und das geringste Nachdenken über das, was wir dargelegt haben, erkennt. Denn der vernünftigen Seele steht eine größere Anzahl von Objekten zu gebote. Sie ist in höherem Maße frei von Fesseln, um das Objekt zu erfassen, und mehr befähigt, dasselbe von den hinzugefügten Bestimmungen, die nicht in den

---

[1]) Dadurch ist das Prinzip der Unvollkommenheit des außergöttlichen Seins gegeben. Jemehr die emanierende Welt sich von Gott entfernt, um so unvollkommener wird sie.

[2]) intellectus actu fit intellectum actu.

[3]) Der Erkennende ist in dem einen Falle der Geist des Menschen, in dem anderen seine sensitiven Fähigkeiten, die er (vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 31, Ende) mit den Tieren gemeinsam hat.

Wesensbegriff (ratio) des Objektes gehören, zu abstrahieren. Sie wird daran nur gehindert durch ein Akzidens (durch den Körper und krankhafte Zustände). Der Seele kommt ein tiefes Eindringen in das Innere des erkannten Objektes und zugleich in seine äußeren Erscheinungen zu. Wie kann also dieses Erkennen verglichen werden mit jenem (der sinnlichen Gegenstände) oder wie kann diese Lust (des geistigen Schauens) mit jener sinnlichen und tierischen Lust und dem Genusse der zornmütigen Kraft verglichen werden? So lange wir jedoch in dieser unserer Welt und in diesem unserem Körper sind und uns versenken in unwürdige Handlungen, empfinden wir nicht jene Lust, wenn in uns etwas (ein Erkenntnisinhalt) präsent wird aus der Welt der Ursachen jenes geistigen Genusses, wie wir es an einigen früheren Stellen, wo wir die Prinzipien klar legten (zu Anfang dieses Kapitels), aufgestellt haben. Aus diesem Grunde verlangen wir nicht nach dem geistigen Genusse, noch streben wir nach ihm. Wir streben nach demselben nur dann, wenn wir die Schlingen der Begehrlichkeit, des Zornes und der übrigen Leidenschaften von unseren Schultern abgeworfen haben und etwas von jener geistigen Lust erschauen. Dann stellen wir uns ein unvollständiges und schwaches Bild von ihr vor, besonders wenn die Bedenken in uns beseitigt werden, und die ersehnten Objekte, die im eigentlichen Sinne wahrhaft existieren, uns klar werden. Der Genuß, den wir an diesen Objekten haben, verhält sich zu jenem anderen Genusse (an den sinnlichen Objekten), wie die sinnliche Lust beim Einatmen der Gerüche von angenehmen Speisen zu dem Genusse, wenn wir diese Speise kosten. Ja, der Unterschied ist noch viel größer und läßt sich nicht feststellen.

Betrachtest du ein Problem der verborgenen Welt,[1] das deine ganze Aufmerksamkeit fesselt, und regt sich in dir ein Verlangen, und wird dir zugleich die freie Wahl gelassen zwischen den beiden Siegen[2] (dem Sieg über die sinnliche Natur oder über das Geistige), dann verachtest du die Begierde, wenn du edeldenkend bist. Auch die Seelen der gemeinen Menschen verachten manchmal die Begierden, die sich ihnen darbieten, und sie ziehen die Mühen und heftigen Schmerzen

---

[1]) Cod. c Gl. d. h.: „eine schwierige Aufgabe“.

[2]) Cod. c Gl.: „zwischen dem Großen, Schwierigen, Bedeutenden, und der Begierde“.

vor wegen irgend einer Schande, einer Schmach, eines Tadels oder aus Verlangen nach dem Geistigen.[1]) Alles dies sind Zustände, die rein geistiger Natur sind. Es wirken diese[2]) und die Kontraria von ihnen auf das von der Natur (des Menschen) Erwählte[3]) ein und geben derselben Ausdauer im Verharren bei Objekten, die ihr naturgemäß widerstreben. Aus dieser Darlegung erkennst du, daß die geistigen Ziele sogar schon in den verächtlichen Dingen der Welt für die Seelen der Menschen mehr Anziehungskraft besitzen und als edler gelten. Um wieviel mehr sind also diese geistigen Dinge in den erhabenen Gegenständen der geistigen Welt edel und vollkommen? Die niedrigen Seelen empfinden freilich das Gute und Böse nur an den verächtlichen Gegenständen, ohne daß sie zugleich auch das kosten, was den edlen Substanzen anhaftet. So wurde es betreffs der unerreichbar erhabenen Objekte klargestellt.

Sind wir aber von dem Körper getrennt, und hatte unsere Seele, während sie im Körper war, ihre Aufmerksamkeit gerichtet auf ihr adaequates Objekt (ihre Entelechie) (jene geistigen Gegenstände), die den Gegenstand ihrer Liebe bildet, ohne daß sie dasselbe jedoch erreichte, obwohl sie naturgemäß nach ihm verlangte, dann trifft folgendes ein. Denkt die Seele aktuell, daß diese Gegenstände existieren, indem jedoch ihre Ablenkung durch den Körper, wie wir dargelegt haben, sie ihr eigenes (besseres) Selbst und den Gegenstand ihrer Liebe in etwa vergessen ließ, so läßt die Krankheit den Kranken das Bedürfnis vergessen, die aus dem Körper ausgeschiedenen Substanzen der Speise zu ersetzen, und ebenso läßt die Krankheit den Menschen vergessen, daß er sich an Süßem erfreut und nach ihm verlangt und zugleich den Kranken Objekte erstreben, die in Wahrheit ekelerregend sind, — dann empfindet die Seele Schmerz, wenn sie ihr eigentliches Objekt verloren hat, ebensoviel als sie von der Lust genießt, deren Existenz wir in dem Bereiche des Geistigen nachgewiesen haben und von der wir zeigten, daß sie eine hohe Rangstufe einnimmt. Diese Unlust ist dann die Strafe und die Pein, der nicht gleichkommt jener Schmerz, den man empfindet, wenn das Feuer die Glieder zerreißt und dieselben zerstört und

---

[1]) Cod. c. „wegen einer Geringschätzung".

[2]) oder: „ein Teil von ihnen".

[3]) oder: „die Agenzien der Natur".

wenn die große Kälte die Mischung des Körpers verändert. Diese Unlust, die wir dann in geistiger Weise empfinden, verhält sich wie die Unlust des Empfindungslosen, den wir im Vorhergehenden erwähnten, oder wie die Unlust desjenigen, auf dessen Organ man entweder Feuer oder große Kälte einwirken ließ. Die umgebende Materie hinderte jedoch das Zustandekommen der sinnlichen Empfindung und des Bewußtwerdens des Schmerzes. Daher empfand er keinen Schmerz. Trifft es sich aber, daß das hindernde Moment, das die Schmerzempfindung nicht zustande kommen ließ, verschwindet, dann empfindet er den großen Schmerz. Erreicht die Fähigkeit des Verstandes einen Teil (wörtlich: Grenze, Definition) ihres adäquaten Objektes, dann vermag sie, im Besitze desselben, und durch dasselbe, wenn sie sich vom Körper getrennt hat, zu ihrer entsprechenden Vollkommenheit zu gelangen. Sie verhält sich dann wie der Empfindungslose, wenn er die schönste Speise genießt und in den angenehmsten Zustand versetzt wird, während er sich desselben nicht bewußt ist. Dann verläßt ihn aber seine Empfindungslosigkeit und er erschaut mit einem Male die höchste Seligkeit. Diese Seligkeit ist in keiner Weise so geartet, wie die sinnliche und tierische; sondern sie ist eine Seligkeit, die dem Zustande der Glückseligkeit entspricht, die den rein geistigen und „lebenden“ [1]) Substanzen zukommt. Diese Seligkeit ist vollkommener und edler als jede andere.

Dieses ist also die Glückseligkeit und jenes die Unglückseligkeit. Letztere wird nicht jedem Menschen zu teil, der in seiner Disposition mangelhaft geblieben ist, sondern nur denjenigen, die in ihrer geistigen Fähigkeit die Sehnsucht nach jener geistigen Vollkommenheit erworben haben. Es entspricht diese Lehre der anderen, die wir darlegten, daß das Erkennen der Wesenheit des Weltalls der Seele naturgemäß zukommt. Sie erwirbt dadurch die Erkenntnis des noch Unbekannten aus bereits bekannten Prämissen und sie erlangt dadurch aktuell ihre Vollkommenheit. Diese ist aber noch nicht naturgemäß in ihr ursprünglich vorhanden, noch auch in ihren anderen Fähigkeiten. Daß die meisten Fähigkeiten sich ihrer adäquaten Objekte bewußt werden, trifft vielmehr nur ein,

---

[1]) Das wahre Leben findet sich erst in der himmlischen Welt in der Betätigung des Geistes.

nachdem bestimmte Bedingungen (wörtlich: Ursachen) erfüllt sind. Die Seele und die rein geistigen Fähigkeiten verhalten sich wie die Materie, die als Substrat für das Empfinden der Seligkeit gilt und die jenes Verlangen nach ihr noch nicht erworben hat; denn dieses Verlangen tritt in der Seele nur in einem zeitlichen Entstehen auf, und wird in die Substanz der Seele hineingelegt, wenn den Fähigkeiten der Seele gezeigt wird, daß Dinge existieren, deren Kenntnis sie durch die Definitionen erlangt, die sich zwischen zwei Extremen befinden, wie du gesehen hast.[1]) Bevor dieser Beweis erbracht wird, entsteht nicht das Verlangen nach diesem Gegenstande.[2]) Denn dieses Verlangen folgt auf eine Überzeugung, weil jedes Verlangen auf eine Erkenntnis folgt. Diese Erkenntnis ist aber der Seele nicht ursprünglich angeboren, sondern ist eine erworbene. Wenn daher jene Menschen diese Erkenntnis von den Gütern des jenseitigen Lebens erworben haben, so folgt daraus, daß die Seele notwendig nach ihnen verlangt. Trennt sich aber der Geist von dem Körperlichen, und ist dann, nach der vollständigen Trennung mit demselben nicht mehr dasjenige verbunden, womit er in diesem Leben sich begnügte, dann verfällt er in jene Art des Unglücks, das ewig dauert. Denn die wichtigsten Prinzipien des Habitus des Wissens werden nur durch den Körper erworben, nicht in anderer Weise.[3]) Dieses wurde bereits dargetan.[4]) Diese Menschen lassen entweder das eifrige Streben nach dem Erwerbe des adäquaten Objektes, das das vollkommenste ist, beiseite oder sie widerstreben diesem, leugnen dasselbe und treten in Gruppen zusammen, die schlechte Ansichten aufstellen, die den guten (der Entelechie) entgegenstehen. Sie verwerfen in ungebürlicher Weise das Wahre, folgend den Vorstellungen, die der wahren Vollendung konträr sind. Wie viele Vorstellungen, und Begriffe müssen in der Seele des Menschen wirklich werden, so daß er diejenigen Grenzen überschreitet, innerhalb deren ihm die Strafe zuteil wird. Indem er

---

[1]) Durch den terminus medius des Syllogismus wird das Erkennen vermittelt und die Konklusion „erworben". Vgl. Logik IV. u. V. Teil.

[2]) Ignoti nulla cupido.

[3]) Das Studium der Wissenschaften ist also dem Glauben und dem Glücke der Seele nur dienlich. Die gesamte Entwicklung des Denkens im Oriente ist durch den Kampf zwischen Glauben und Wissen charakterisiert.

[4]) Naturw. VI. Teil IV und V.

aber den Bereich jener Strafe überschreitet und überwindet, erlangt er die Hoffnung auf jene Glückseligkeit. Dieselbe kann ich nicht in eingehender Weise darstellen. Ich kann dieselbe nur andeuten. Meine Meinung ist also, daß jenes Glück darin besteht (und dadurch vorbereitet wird), daß die Seele des Menschen sich die geistigen Prinzipien in einer wahren Vorstellung vergegenwärtigt. Durch dieselben erlangt sie die feste und evidente Überzeugung von deren Existenz in der Außenwelt. Diese wird erworben durch den demonstrativen Beweis und die Definition der Zweckursachen für die in den universellen[1]) Bewegungen sich befindenden Weltdinge, mit Ausschluß der partikulären Bewegungen, die unendlich an Zahl sind. (Sie lassen daher weniger leicht eine Zweckursache erkennen.) (Jenes Glück besteht sodann darin,) daß das Vorstellungsbild des Weltalls sich im Menschen fest ausbildet und mit ihm zugleich die Beziehungen der Teile des Weltalls zueinander und der Ordnung, die von dem ersten Seienden ausgeht und hingelangt zu dem letzten der existierenden Dinge, die in der Ordnung des Weltalls zum Dasein gelangen.

Wir stellen uns daher die göttliche Weltleitung und die Art und Weise, wie sie sich vollzieht, vor und beweisen, welche Art und Weise der Existenz jenem Wesen, das dem Weltall vorausgeht, eigen ist, und in welcher Form der Einheit es existiert. Wir zeigen ferner, wie die göttliche Substanz zu definieren ist, so daß ihr nicht der Begriff der Vielheit oder der der Veränderung in irgend einer Weise anhaftet; ferner, wie die Ordnung der existierenden Dinge zu ihr zu denken sei. So oft der Betreffende (in diesem Leben) in seiner Betrachtung intensiver denkt, vermehrt sich auch die Disposition für seine Glückseligkeit. Der Mensch kann nicht frei werden von dieser materiellen Welt und den Dingen, die mit ihr verbunden sind, wenn er nicht die Verbindung mit jener anderen Welt fest knüpft; dann entsteht aber in ihm ein Verlangen nach der jenseitigen Welt und eine Liebe zu dem, was dort ist. Diese hält ihn ab, die Summe alles desjenigen zu betrachten, was anders ist, als jene Welt.

---

[1]) Mit universell werden die Bewegungen der Sphären bezeichnet, da sie ihren Einfluß ausüben auf eine unbestimmt große Anzahl sublunarischer Dinge. In diesen Bewegungen ist zunächst die Ordnung des Weltalls zu erkennen.

Wir lehren ferner, daß dieses wahrhafte Glück nur dadurch in vollkommener Weise zustande kommt, daß der ethisch tätige Teil der Seele[1]) zu seiner Vollendung gebracht wird. Wir schicken dieser Erkenntnis eine Prämisse (wörtlich: Vorwort) voraus, die wir im Früheren[2]) schon erwähnt haben. Deshalb lehren wir: die natürliche Anlage ist ein Habitus, durch den aus der Seele Tätigkeiten in leichter Weise hervorgehen, ohne daß ein psychischer Inhalt (wie eine Vorstellung und bewußte Überlegung) vorausgeht.[3]) In den Büchern der Ethik wurde bereits die Forderung aufgestellt, daß die Mittelstraße zwischen den beiden, sich konträr gegenüberstehenden, natürlichen Anlagen eingehalten werde. Es wurde nicht behauptet, man vollziehe die Handlungen, die sich auf der Mittelstraße bewegen, ohne daß man zugleich den Habitus dieser Handlungen erwerbe. Man erwirbt vielmehr den Habitus dieser Handlungen, die sich zwischen den beiden Extremen bewegen.[4]) Dieser Habitus medii existiert in der vernünftigen Seele und zugleich in den animalischen Fähigkeiten. In diesen zeigt er sich dadurch, daß in den tierischen Potenzen die dispositio des Gehorchens auftritt (gegenüber dem Geiste). In den vernünftigen Fähigkeiten zeigt er sich, indem in ihnen die dispositio des Befehlens, nicht die des sich passiven Verhaltens erworben wird. Ebenso existiert der Habitus des Zuviel und Zuwenig betreffs der Handlungen real in der vernünftigen Kraft und zugleich in den animalischen Fähigkeiten. Jedoch verhält er sich umgekehrt (wie der Habitus der Handlungen, die sich zwischen diesen beiden Extremen bewegen). Es ist bekannt, daß das Zuviel und Zuwenig in den Handlungen Folgeerscheinungen der animalischen[5]) Fähigkeiten

---

[1]) Wie die Philosophie in eine theoretische und praktische zerfällt, so teilt man auch die Seele ein in eine pars (*μέρος*) practica und pars theoretica.

[2]) Cod. c Gl.: „in dem Buche über die Seele" Naturw. VI. Teil, I. 4—5 V. 1 und 6 und Metaph. I. 1.

[3]) Auf Grund von Thomas Sum. th. I.—II. $49_{,4}$ lautet die scholastische Lehre: Habitus sunt necessarii ad tria, scilicet ad firmitatem, promptitudinem et delectationem in opere.

[4]) Wörtlich: „den Habitus der Mitte". Wenn daher in den ethischen Büchern nur von den Handlungen gesprochen wird, so ist damit die Existenz des Habitus nicht geleugnet.

[5]) Das ethisch Gute (der habitus medii) hat seinen Sitz im geistigen Teile, das ethisch Schlechte, die Habitus des Zuviel und Zuwenig haben ihren Sitz in der sensitiven Seele.

sind. Sind die animalischen Kräfte stark und besitzen sie den Habitus, über die anderen (geistigen) Fähigkeiten zu herrschen, dann tritt in der vernünftigen Seele der Zustand ein, daß sie den sinnlichen Kräften gehorcht und von ihnen in passiver Weise Einwirkungen empfängt, die in die vernünftige Seele eindringen. Dieser Zustand ist so beschaffen, daß er die Seele innig verbindet mit dem Körper und sie dem Körperlichen sehr zuwendet.

Der Habitus der Handlungen, die sich zwischen den beiden Extremen bewegen, bedeutet das Freisein von Dispositionen, die besagen, daß sich die Seele leiten lasse von den sinnlichen Kräften und zugleich, daß sie ungeschmälert in ihrer geistigen Natur verbleibe. Zugleich erlangt sie dadurch den Zustand, durch den sie über die sinnlichen Fähigkeiten herrscht und frei ist von Materiellem. Dieser Zustand widerstrebt nicht ihrer Substanz, noch neigt er die Seele zu dem Körperlichen[1]) hin; er richtet sie vielmehr auf eine andere Seite (auf das Geistige). Denn der mittlere Zustand der Handlungen ist dadurch bestimmt, daß er sich von den zwei Extremen immer frei hält. Was die Substanz der Seele angeht, so hat der Körper auf dieselbe nur die Wirkung, daß er sie hindert an ihrer Tätigkeit, sie hinabzieht in das Irdische und sie ablenkt von dem Verlangen, das der Seele eigen sein muß, und von dem Suchen nach derjenigen Vollkommenheit (Entelechie), die ihr zukommt und sie das Objekt ihrer Glückseligkeit nicht empfinden läßt, wenn es sich mit ihr verbindet und sie ebensowenig den Schmerz wahrnehmen läßt, wenn die Seele zu schwach ist, die Glückseligkeit (Entelechie) zu erreichen. Die Seele wird sich dann nicht bewußt, daß sie versenkt ist in den Körper oder ganz in ihm aufgeht. (Dieser Zustand haftet der Seele jedoch an) weil sie mit dem Körper eine Verbindung eingeht,[2]) und diese Verbindung muß darin bestehen, daß sie naturgemäß danach verlangt, den Körper zu leiten (nicht sich von ihm leiten zu lassen) und sich mit den körperlichen Beschäftigungen und den Akzidenzien, die sie dem Körper verleiht, und den Gewohnheiten der Seele[3]) abzugeben in denen der Körper seinen festen Bestand hat. Dann aber

---

[1]) Wörtlich: „nach der Seite des Körpers".

[2]) Wörtlich: „wegen der Verbindung beider".

[3]) Wörtlich: „den Gewohnheiten des Prinzipes der Akzidenzien".

trennt die Substanz der Seele sich von dem Körper. Zugleich besteht in ihr eine aktuelle Gewohnheit, die durch die Verbindung mit dem Körper entstanden ist. Jedoch ist die Verbindung der Seele mit dem Körper etwas Universelles und nahe verwandt mit dem Zustande, der der Seele eigentlich zukommt. Er befindet sich in diesem.[1]) Läßt aber die Seele von jenem (der Verbindung mit dem Körper) ab,[2]) dann hört der Zustand auf, daß sie sich abwandte von dem Verlangen nach dem Vollkommenen (der Entelechie, dem Geistigen), das der Seele zukommt. Insoweit aber der Seele die Beziehung zum Körperlichen noch erhalten bleibt (nach der Trennung von dem Körper), ist sie gehindert[3]) an der reinen (körperlosen) Verbindung mit dem Orte, wo sie ihr Glück genießen sollte. Dann entsteht in der Seele (die das ihrer geistigen Natur entsprechende Objekt im Jenseits nicht erreichen kann), der Zustand ungeordneter Strebungen,[4]) die ihren großen Schmerz herbeiführen. Diese körperliche Disposition ist der (geistigen) Substanz der Seele entgegengesetzt und fügt ihr Pein zu. Die Seele wurde aber nur unfähig gemacht, diese geistigen Objekte zu kosten, durch den Körper und dadurch, daß sie ganz in das Körperliche versenkt war.

Trennt sich daher die Seele von dem Körper, dann erkennt sie diesen großen Gegensatz (der zwischen Körperlichem und Geistigem besteht) und empfindet heftigen Schmerz über denselben (wenn sie das Geistige nicht zu erreichen vermag). Diese Pein und dieser Schmerz jedoch wird nicht durch ein notwendig anhaftendes, sondern ein der Natur der Seele fremdes und zufälliges Akzidens (die Richtung der Seele auf das Sinnliche) herbeigeführt. Das zufällige und fremde Akzidens aber bleibt nicht ewig bestehen, noch ist es unveränderlich. Es läßt nach und verschwindet, wenn die Tätigkeiten aufhören, die diese körperliche Disposition durch ihre häufige Wiederholung hervorriefen. Es ist also notwendig, daß der Zustand dieser Pein, der auf Grund jener Richtung der Seele auf das Sinnliche entsteht,

---

[1]) Nach dem Tode befindet sich die Seele noch in unbestimmter Verbindung mit dem Körper.

[2]) Oder: „dadurch daß sie . . . abläßt, hört d. Zust. auf".

[3]) Wörtlich: „verschleiert".

[4]) Wörtlich: „Bewegungen".

nicht ewig dauern kann (Beweis für die Existenz des Fegfeuers). Er wird vernichtet und schwindet allmählich dahin, so daß die Seele rein wird und zu dem Glücke gelangt, das ihr eigentümlich ist.

Was nun aber die geistig unfähigen Seelen angeht, die das Verlangen nach dem Geistigen nicht erworben haben, so gilt von ihnen: trennen sie sich von dem Körper, ohne daß sie sich eine schlechte Disposition erworben hatten, dann gelangen diese Seelen zu der Barmherzigkeit[1]) Gottes und kommen zu einer Art der Ruhe. Haben aber diese Seelen die bösen Dispositionen inbezug auf das Materielle erworben und ist zugleich mit ihnen nicht eine andere (gute) Disposition gegeben (die sie auf das Geistige richtet), noch auch irgend etwas (ratio), was das Böse hindert und zurückdrängt, dann werden diese Seelen notwendigerweise wegen ihres Verlangens zu den ihnen entsprechenden (materiellen) Objekten gequält und sie leiden heftige Pein darüber, weil sie den Körper und seine Objekte verloren haben, ohne daß sie zu dem Gegenstande ihres Verlangens gelangen können. Dieses vermögen sie deshalb nicht, weil das Organ, mit dem sie das Körperliche genießen, vernichtet wurde, während jedoch die Naturanlage, die sie mit dem Körperlichen verknüpft, noch bestehen bleibt.

Dasjenige, was ein Gelehrter[2]) gesagt hat, kann wahr sein. Er sagt: setzen wir den Fall, daß die Seelen sich Reinheit erworben haben und sich von dem Körper trennen. Zugleich besitzen sie einen gewissen Glauben an das andere Leben, das den gleichgesinnten Seelen oder den Menschen zustößt, so wie wir es dem gewöhnlichen Volke predigen und wie infolge davon die Vorstellungen sich in ihren Seelen ausbilden. Trennen diese Seelen sich von ihren Körpern, ohne daß zugleich in ihnen irgend etwas besteht, was sie zu der höheren (geistigen) Welt hinzieht — dadurch hätten sie vervollkommnet und disponiert werden können zu jener Art des Glückes — und haben sie ferner kein Verlangen nach einem höheren Glücke, dann werden sie in dieser Weise unglücklich im anderen Leben. Ja, alle ihre seelischen Dispositionen sind auf das Niedrige gerichtet und hingezogen zu den Körpern. Es besteht in den Stoffen der

---

[1]) Wörtlich: „einer Weite der Barmherzigkeit".

[2]) Cod. c Gl.: Fârâbî.

himmlischen Körper nichts, was diese Seelen hindert, Objekt irgend einer Einwirkung der himmlischen Seelen zu sein (so daß sie unter deren Einwirkung leiden können).

Man stellte die Ansicht auf, die Seelen bildeten sich Phantasievorstellungen von allem, was sie in ihrem irdischen Leben betreffs des anderen Lebens geglaubt haben. Das Organ, durch welches sie sich Phantasievorstellungen bilden können, ist also einer der Körper des Himmels, so daß diese Seelen dann alles erschauen, was ihnen von religiösen Lehren über das Leben des Jenseits (wörtlich: den Zustand des Grabes und der Auferstehung und den Gütern des anderen Lebens) im irdischen Leben mitgeteilt wurde. Die bösen Seelen sehen dann ebenfalls die Strafe nach Maßgabe dieser Phantasievorstellung, die sie im Leben erworben haben, und dieses bringt ihnen Pein; denn das Phantasiebild ist nicht unvermögender, als die sinnliche Wahrnehmung. Es ist vielmehr intensiver, als die sinnliche Empfindung inbezug auf ihre Wirkung und Reinheit. In dieser Weise erkennt man auch Gegenstände im Schlafe. Der Traum ist manchmal bedeutender (und intensiver), als das gleiche Vorstellungsbild, wenn es sinnlich wahrgenommen wird. Die Phantasievorstellung im Jenseits ist also intensiver; denn die inneren Vorstellungen dringen im anderen Leben noch tiefer ein, als das im Traume auftretende Bild, weil jene Vorstellungen kaum Hinderungen erfahren, und weil ferner das aufnehmende Substrat (die körperlose Seele) von reinerer Natur (d. h. weniger materiell) ist. Das Vorstellungsbild, das wir im Schlafe sehen, ja sogar der Empfindungsinhalt, den wir im wachen Zustande wahrnehmen, ist, wie du gesehen hast,[1]) nichts anderes, als dasjenige, was in die Seele (durch äußere Reize) eingezeichnet wird. Der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß der Inhalt des Einen (des Traumbildes) aus dem Inneren beginnt und herabsteigt zum Materiellen, während das Zweite (das sinnlich wahrgenommene) von außen beginnt und hinaufsteigt zum Geistigen der inneren Vorstellung. Wird daher dieser Inhalt in die Seele eingezeichnet, dann ist in derselben das intuitive Erkennen vollständig und es ist nur dieses (Abbild des Wirklichen, das in der Seele eingezeichnet wird), was das Empfinden der Lust oder des Schmerzes im eigentlichen Sinne dss Wortes bereitet. Lust und Schmerz

---

[1]) Naturw. VI, Teil III, 1 f.

bereitet nicht etwa das in der Außenwelt Existierende.[1]) So oft also der psychische Inhalt in die Seele eingezeichnet wird, bringt er seine Tätigkeit hervor, selbst wenn für diesen psychischen Zustand keine reale Ursache in der Außenwelt (wie z. B. im Traume) existiert. Denn die wesentliche Ursache ist (nicht das Ding der Außenwelt), sondern nur derjenige Inhalt, der in die Seele eingezeichnet wird. Das Ding der Außenwelt ist nur per accidens Ursache für die Empfindung oder mit anderen Worten nur „Ursache der Ursache". (Er verursacht in uns eine Erkenntnisform und diese ihrerseits bewirkt die Empfindung.)

Dieses ist also der Zustand der Glückseligkeit und des Unglückes (der geistig hoch veranlagten Seelen) und die zwei Zustände, die den unvollkommenen Seelen zukommen. Der Zustand aber, der für die heiligen Seelen (der Propheten) bestimmt ist, ist weit entfernt, sich in gleicher Weise zu verhalten. Die heilige Seele verbindet sich mit dem Objekte ihrer Glückseligkeit durch ihr eigenes Wesen (per se) und sie versenkt sich ganz und gar in die wahre Glückseligkeit, indem sie sich vollständig reinigt von Gedanken an das, was hinter ihr liegt (an das irdische Leben) und an ihre Gewohnheiten, die sie im körperlichen Leben erworben hatte. Wenn irgend etwas von diesen körperlichen Dispositionen, entweder eine Disposition der Überzeugung oder eine Disposition der Naturanlage in ihr zurückbliebe, dann würde sie dadurch Schmerz empfinden. Sie würde zurückgesetzt auf Grund dieser Beziehungen zum Materiellen und zurückstehen hinter der Stufe der höchsten Bewohner des Himmels, bis sie sich ganz loslöst (vom Materiellen und zum höchsten Himmel aufsteigt).

---

[1]) Der subjektivistische Zug dieser Darlegungen ist hervorzuheben. Das, was unsere Empfindung bewirkt, sind nicht die Dinge der Außenwelt, sondern ihre Einwirkung auf uns, d. h. der psychische Inhalt, den sie in uns erzeugen.

Zehnte Abhandlung.

Ethik.[1]

Erstes Kapitel.

Das erste Sein und das jenseitige Leben[2] im allgemeinen. Die göttlichen Eingebungen, die Gebetserhörungen, die Strafen des Himmels, die Prophetie und die Sterndeuterei.

Beginnt das Seiende von dem ersten Prinzipe des Seins, so reiht es sich in ununterbrochener Kette aneinander an, eine Stufe an die andere, indem die zweite immer niedriger steht als die vorhergehende im Vergleiche zum ersten Seienden. So steigen die Stufen immerfort herunter. Die erste Stufe ist die der rein geistigen Engel, die Geister genannt werden. Darauf folgen[3] die Stufen der geistigen Engel, die Seelen genannt werden.

---

[1]) Die Ethik ist in Form eines Anhanges der Metaphysik angefügt. Sie steht in der Ordnung der Wissenschaften dem theoretischen Wissen gegenüber (vgl. Einleitung zur Psychologie) auf Grund folgenden Systemes der Wissenschaften:

- I. Propädeutik zur Philosophie
- II. die Philosophie
  - A. die theoretische Philosophie
    - 1. Naturwissenschaften
    - 2. Mathematik
    - 3. Metaphysik
  - B. die praktische Philosophie
    - 1. Ethik (Individuum)
    - 2. Ökonomik (Hausgemeinde)
    - 3. Politik (Stadt und Staat).

[2]) Wörtlich: „die Rückkehr".

[3]) Vgl. Horten, Buch der Ringsteine Fârâbîs, S. 162 und 392.

Dieses sind die wirkenden, tätigen Engel.[1]) Darauf folgt die Stufe der himmlischen Körper. Sie verhält sich so, daß der eine Körper immer vollkommener ist, als der andere, (von der Umgebungssphäre an gerechnet bis zur Mondsphäre) bis man zu dem letzten hingelangt. Später als diese Körper „beginnt" die Materie, die aufnahmefähig ist für die Wesensformen, die entstehen und vergehen. Zuerst umkleidet sie sich mit der Wesensform der Elemente; dann steigt sie langsam, Schritt für Schritt, auf. Das erste Seiende, das in der Materie besteht, ist niedriger und unvollkommener in seiner Seinsstufe, als dasjenige, was auf dieses erste folgt. Am niedrigsten steht in ihm die Materie. Darauf folgen die Elemente, dann die zusammengesetzten, festen Körper, dann die Pflanzen. Das vollkommenste Lebewesen ist der Mensch. Auf ihn folgen die Tiere und dann die Pflanzen. Der vollkommenste Mensch ist aber derjenige, dessen Seele im aktuellen Denken vervollkommnet wurde und dessen Seele zugleich mit ethischen Eigenschaften ausgestattet ist, die praktische Tugenden sind. Der vollkommenste dieser Menschen ist derjenige, der für die Rangstufe der Prophetie disponiert ist. Er ist dadurch ausgezeichnet, daß in seinen seelischen Kräften drei Eigenschaften vorhanden sind, die wir früher bereits erwähnt haben: er vernimmt das Wort Gottes; sodann sieht er die Engel Gottes und stellt sich auch in einem Phantasiebilde diese Engel vor. Wir haben bereits erklärt, wie dieses möglich ist und auch dargestellt, daß der mit einer Offenbarung Begnadigte sich die Engel in Bildern vorstellt. In seinem Gehöre ertönt dann eine Stimme, die er vernimmt und die vom Throne Gottes und aus der Welt der Engel herkommt. Er hört sie, ohne daß diese Stimme ein wirkliches Wort sei, das von Menschen ausgesprochen wird oder von anderen irdischen Lebewesen stammt. Sobeschaffen ist der mit einer Offenbarung Begnadigte.

Die erste Stufe der entstehenden Dinge ist von dem Anfange ausgehend bis zu der Stufe der Elemente (also in absteigender Linie der Verstand). Darauf folgt die Seele, dann der Körper. In der niederen Welt aber beginnt das Seiende bei dem Körper. Darauf entstehen die Seelen, darauf die

---

[1]) Die Engel der höchsten Stufe sind in die Vision Gottes versenkt und stehen nicht zu Körpern in Beziehung; die der zweiten Stufe sind mit Körpern in Verbindung und wirken auf diese.

Geister. Die Wesensformen dieser sinnlichen Dinge strömen notwendigerweise nur von diesen Prinzipien der himmlischen Welt aus, und die Dinge, die in der niederen Welt zeitlich entstehen, werden durch das Zusammenwirken der aktiven himmlischen Kräfte und der passiven irdischen zum Entstehen gebracht. Dieses letztere Zusammenwirken folgt auf das der aktiven himmlischen Kräfte. Was nun die irdischen Kräfte angeht, so wird dasjenige, was aus ihnen zeitlich entsteht (die zusammengesetzten Körper und die Lebewesen), wirklich durch zwei Ursachen. Die eine bilden die aktiven Kräfte in ihnen, seien es nun die Naturkräfte, oder die Kräfte des Willens. Die zweite Ursache bilden die passiv sich verhaltenden Fähigkeiten, die ebenfalls entweder natürliche oder seelische sind. Die himmlischen Kräfte sind Ursachen für ihre Wirkungen in den Körpern dieser Welt, die der himmlischen untergeordnet ist, in dreifacher Weise. Erstens sie treten der irdischen Welt gegenüber, ohne daß eine (direkte) Kausalwirkung von ihnen zu den irdischen Dingen hin irgendwie vorhanden ist.[1]) Diese Einwirkungen treten ein entweder auf Grund der Naturen und der Kräfte der himmlischen Körper[2]) nach Maßgabe der Gestaltungen und Formierungen, die aus der himmlischen Welt entstehen zugleich in Verbindung mit den irdischen Kräften und nach Maßgabe der Proportionen und (der Verwandschaft), die zwischen beiden bestehen. Zweitens entstehen die irdischen Wirkungen (direkt) aus den Naturen der seelischen Substanzen[3]) der himmlichen Welt. Die dritte Art und Weise hat (in ihrem Wirken) manches gemeinsam mit den irdischen Verhältnissen. In ihr ist ein (direktes) ursächliches Einwirken der himmlischen Körper, in gewisser Weise wenigstens, gegeben. In dieser Weise lehre ich: die Seelen der himmlischen Körper haben, wie es bereits dargelegt wurde, irgend welchen Verkehr und irgend welche Verbindung mit den individuellen Dingen (rationes) nach einer Art des Erkennens und des Erfassens, die nicht rein geistig ist. Auf Grund dieses Erfassens können solche Seelen die partikulären und zeitlich entstehenden Individuen erkennen. Die genannte Art des Erkennens ist möglich, weil sie die viel-

[1]) Es scheint hier die Idee einer operatio in distans vorzuliegen.

[2]) Cod. c Gl.: „Hinweis auf die in einen Körper eingeprägte Seele".

[3]) Cod. c Gl.: „dies bedeutet die unkörperliche Seele".

fältig zerstreuten Ursachen, also die aufnehmende und die wirkende Ursache, die als solche wirklich sind, erkennen und auf Grund davon auch dasjenige, was jene Ursachen bewirken. Sie erkennen ferner, daß diese Ursachen hinleiten (auf höhere Ursachen) d. h. auf eine Naturkraft oder einen Willensentschluß, der aktiv tätig ist. Die Einwirkung eines freien Willensentschlusses ist keine unsichere, sondern eine endgültige, definitive.[1]) Diese Ursachen führen nicht hin zu einer unfreiwilligen Bewegung (als ihrer ersten Ursachen); denn eine solche, die aus Zwang hervorgeht, ist entweder ein Zwang, der von einer Naturkraft, oder ein solcher, der von einem freien Willen ausgeht. Zu diesen zwei (d. h. einer dieser beiden) Arten des Willens wird man hingeführt, wenn man alle unfreiwilligen Bewegungen analysiert.

Alle Willensentschlüsse entstehen, nachdem sie nicht vorhanden waren.[2]) Daher müssen auch sie Ursachen besitzen,

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. sie ist keine nicht notwendig wirkende".

[2]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 49. ad. 2: vgl. Thomas Sum. th. I—II 9, 4 c: Secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est, quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem ipsa movet se ipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit se ipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Et si quidem ipsa moveret se ipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis ut Aristoteles (Pseudoaristoteles) concludit in quodam cap. Ethic. Eudemicae (Eth. Eudem. II. 6, 1222 b 20: *πρὸς δὲ τούτοις ὅ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινών ἐστιν ἀρχὴ μόνον τῶν ζῴων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐδὲν εἴποιμεν ἂν πράττειν· τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ὧν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει*) und Thomas ib. 5 c: Eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus coelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subiacent motibus coelestium corporum.... Quia appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat modus coelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

und diese Ursachen folgen aufeinander und bringen die Handlungen notwendig hervor. Ein Willensentschluß kann nicht immer wieder hervorgerufen sein durch einen anderen; sonst würde die Kette dieser Ursachen ins Unendliche weiter gehen. Ebensowenig kann ein solcher Willensentschluß herkommen von der Naturkraft, die in dem wollenden ist; sonst müßte dieser Willensentschluß notwendig so lange vorhanden sein als diese Naturkraft besteht. Die Willensentschlüsse entstehen vielmehr auf Grund des Auftretens[1]) von Ursachen, die die notwendig wirkenden Ursachen und die antreibenden Motive sind, und diese Ursachen lassen sich zurückführen auf irdische und himmlische Dinge. Sie sind notwendig wirkend und bringen diese individuellen Willensentschlüsse unabwendbar hervor. Die Naturkräfte sind, wenn sie ewig bestehen, ein erstes Prinzip für das Wirken. Wenn sie aber zeitlich entstanden sind, dann müssen auch diese notwendig zurückgehen auf himmlische oder irdische Kräfte (als ihre Ursachen).

Alles dieses hast du bereits in früheren Darlegungen erkannt (Metaphysik IX, 9). Das Sichhäufen dieser Ursachen, ihr Zusammenwirken und ihre Beständigkeit in der Ordnung werden vollendet unter dem Einflusse der Bewegungen des Himmels. Erkennst du nun aber die ersten Prinzipien als solche und die Art und Weise, wie sie die zweiten Ursachen aus sich hervorbringen und auf sie übergreifen, dann kennst du notwendigerweise auch die zweiten Ursachen. Aus allen diesen Voraussetzungen erkennst du, daß die himmlischen Seelen und alles, was höher steht, als diese (die Geister), die materiellen Individua erkennen. Das Wissen derjenigen Substanz (Gottes) aber, die höher ist, als die geistigen Substanzen, erstreckt sich auf die materiellen Individuen nur in universeller Weise. Das Wissen der seelischen Substanzen aber erstreckt sich auf die Individuen in partikulärer Weise, und es verhält sich wie das Erkennen desjenigen, der das Objekt sinnlich berührt, oder desjenigen, das überleitet zu dem, was durch Berührung oder Sehen erkannt wird, durch Vermittlung der äußeren Sinne. Daher müssen diese Substanzen auch das erkennen, was vorhanden ist. Notwendigerweise erkennen sie in vielen Dingen dasjenige, was

---

[1]) Diese Ursachen sind selbst zeitlich entstanden, sonst müßte der Willensentschluß, ihre Wirkung, ewig sein.

das Beste und das Richtigste ist, und was dem reinen Guten von zwei[1]) möglichen Dingen sich am meisten nähert. Die Vorstellungen, die jene wirkenden Ursachen der himmlischen Welt haben, sind, wie wir gezeigt haben, Seinsprinzipien der Dinge, die in der niederen Welt jene Wesensformen besitzen, wenn diese noch im Zustande der Möglichkeit sind. (Aus diesem Zustande der Möglichkeit werden sie dann in den der Wirklichkeit versetzt durch die Einwirkung der himmlischen Welt.)

In der himmlischen Welt existieren keine überirdischen Ursachen, die stärker sind, als diese Vorstellungen, noch irgend ein Prinzip, das der Ordnung nach früher, ist als sie, und das sich in eine von zweien der drei genannten Kategorien einrechnen ließe, mit Absehnng von der dritten.[2]) Wenn sich die Sachlage nun so verhält, dann muß das der Möglichkeit nach existierende Ding real existierend werden nicht etwa auf Grund einer irdischen Ursache, noch auf Grund einer Naturkraft, die im Himmel besteht, sondern nur auf Grund eines gewissen Einwirkens, das die Dinge dieser Welt haben auf die Dinge des Himmels. Dieses aber ist nicht eine Einwirkung im eigentlichen Sinne des Wortes. Eine solche Einwirkung kommt nur den Prinzipien für das Sein dieses (irdischen) Dinges zu. Sie geht aus von den Substanzen der himmlischen Welt. Denken diese Substanzen die rein geistigen Substanzen, dann denken sie auch jenes (irdische) Ding (das entstehen soll). Denken sie aber nun dieses Ding, dann denken sie zugleich dasjenige, was am meisten geeignet ist, wirklich zu werden. Denken sie aber dieses, dann ist es zugleich entstanden, wenn dem Entstehen dieses Dinges kein Hindernis gegenübersteht. Das einzige, was das Entstehen verhindern könnte, ist das Nichtexistieren einer natürlichen, irdischen Ursache oder auch die Existenz einer natürlichen Ursache. Die Nichtexistenz dieser Ursache besteht z. B. darin, daß jenes (himmlische) Ding die Hitze hervorbringt; jedoch existiert keine Naturkraft, die (zuerst die himmlische Einwirkung in sich aufnähme und dann) die Hitze (in anderen Körpern) hervorbrächte. Jene Hitze bringt dann die geistige

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. dem Sein und dem Nichtsein“.

[2]) Es sind die drei Arten der Einwirkung der himmlischen Wesen gemeint.

Vorstellung in der himmlischen Substanz hervor, weil die Natur der Hitze in sich Gutes[1]) enthält. Dieser Vorgang verhält sich ebenso wie auch die Hitze, die in den Körpern der Menschen durch Einwirkungen von außen und auf Grund von psychischen Vorstellungen der Menschen entsteht, wie du früher gesehen hast.

Ein Beispiel für die zweite Art des Wirkens besteht darin, daß dasjenige, was das Entstehen des Dinges hindert, nicht allein die Privation einer Ursache für das Erhitzen ist, sondern die Existenz einer Kraft, die abkühlt. Die psychischen Vorstellungen der himmlischen Substanzen erstrecken sich also auf das Gute und wirken hin auf die Existenz des Konträren von dem, was der abkühlende Körper in jenem Gegenstande verursacht (sie bewirken also die Hitze), selbst wenn dieses eine für die abkühlende Ursache zwangsmäßige Wirkung (coactio) wäre. In gleicher Weise übt auch unsere Vorstellung, die in uns das Gefühl des Zornes hervorbringt, nach Art einer zwangsmäßigen Wirkung die Abkühlung aus.[2]) Die Arten dieser Kategorie des Wirkens sind also Veränderungen, die herbeigeführt sind durch Naturkörper oder Einwirkungen von der himmlischen Welt, die sich mit dem zu bewirkenden Gegenstande oder mit einem anderen kontinuierlich verbinden. Oder die Veränderungen werden herbeigeführt durch eine Kombinierung dieser (beiden Arten), indem eines von ihnen oder auch die Summe beider hinführt zu dem Ziele, das Nutzen bringt. Das demütige Gebet verhält sich zu demjenigen, was diese Kraft (als ihre Wirkung beansprucht, wie das Denken der cogitativa zu dem, wozu der Beweis hinführt,[3]) (und was er klar legen will). Alles aber ist eine Emanation aus der himmlischen Welt. Diese aber folgt nicht den psychischen Vorstellungen der himmlischen Substanzen. Das erste Seiende, der Wahre, weiß vielmehr alles dieses in der Weise, wie wir es dargelegt haben

---

[1]) Das Gute ist das obiectum formale der himmlischen Seelen. Alles, was also die Natur des Guten hat, kann die Sphärenseele sich vorstellen.

[2]) Cod. a c add.: „So entsteht also das Gute“.

[3]) Das Denken der cogitativa bestimmt nicht aktiv den Gang des Beweises. Es bewegt sich vielmehr nur in singulären Vorstellungen und kann dem Geiste, der demonstrativ beweisen will, nur das Objekt vorhalten. Das Gebet kann die himmlischen Geister nicht aktiv bestimmen, denn das Vollkommenere kann nicht in Abhängigkeit stehen von dem weniger Vollkommenen. Am wenigsten kann Gott abhängig sein von den Menschen. Das Gebet disponiert also nur den Empfänger für die Aufnahme der Gnaden,

und wie es sich für ihn ziemt. Bei ihm entsteht das Werden alles dessen, was entsteht; jedoch entsteht dasselbe durch Vermittlung anderer Ursachen. In dieser Weise ist auch Sein Wissen beschaffen.[1]) Auf Grund dieser Verhältnisse sind die Gebetserhörungen und die erfolgreichen Opfer, besonders aber die Gebetserhörungen um Regen und andere Dinge erklärlich.

Auf Grund derselben Verhältnisse muß man auch die gleichen Wirkungen[2]) betreffs des Bösen[3]) fürchten, und dieselben[2]) betreffs des Guten erwarten. In der unveränderlichen Wahrheit dieser Verhältnisse ist zugleich eine Warnung vor dem Bösen gegeben. Daß dieses unveränderlich wahr ist, leuchtet ein durch die Zeichen Gottes. Diese Zeichen sind die Existenz der individuellen Dinge. Das Verhältnis dieser Wirkungen der himmlischen Körper ist Gegenstand des geistigen Erfassens für die Prinzipien der höheren Welt. Diese geistigen Inhalte müssen daher real existieren; denn wenn sie nicht existierten, so würde in der himmlischen Welt ein Geheimnis und eine Ursache existieren,[4]) die wir nicht erkennen könnten, oder irgend eine andere Ursache, die die Wirkung hindert. Das Erstere existiert aber eher und ist vorzüglicher als dieses Letztere. Daß beides aber zugleich existiere, ist unmöglich. Du verlangst zu wissen, ob die Dinge, die von den Substanzen der himmlischen Welt gedacht werden, die Nutzen bringen und zum Wohlsein dienen, bereits in der Naturkraft existieren in der Art und Weise des Geschaffenseins, die du bereits kennen gelernt und erfahren hast.[5]) Wenn du dieses alles noch weiter erkennen willst, so betrachte, wie die Glieder der Lebewesen Nutzen bringen für die Tiere und Pflanzen. Jeder einzelne dieser Teile ist zu betrachten, wie er von Natur

---

[1]) Es ist nicht abhängig von den Dingen; vielmehr sind die Dinge abhängig von ihm.

[2]) Wörtlich: „das reziproke Verhältnis". Dieses Wort gibt die Ansicht Avicennas treffend wieder. Wird das Gebet gesprochen, dann tritt auch die himmlische Wirkung auf. Beide verhalten sich reziprok. Ersteres ist nicht „Ursache" für die himmlische Wirkung. Beides sind parallele Vorgänge.

[3]) Der Mensch darf sich nicht zum Bösen disponieren, weil gleichzeitig mit dieser Disposition eine verhängnisvolle Einwirkung des Himmels eintreten könnte. Aus denselben Gründen muß sich der Mensch für die Einwirkung des Guten durch das Gebet disponieren.

[4]) Cod. a: eine Wirkung aus Zwang hervorgehen.

[5]) In der Natur liegen die Dispositionen dieser Dinge. Die Einwirkungen des Himmels führen diese Potenzialität zur Aktualität.

geschaffen ist. Es besteht in ihm irgendwelche natürliche Ursache für die Lebensvorgänge. Das erste Prinzip (das diese Teile auf ihr Ziel hinrichtet) ist jedoch notwendigerweise die göttliche Vorsehung, die in der Weise wirkt, wie du es bereits kennen gelernt hast. Glaube daher an die Wahrheit dieser Sätze (rationes) durch die Existenz dieser geistigen Inhalte; denn diese hängen ebenso wie jene (himmlischen Dinge) ab von der göttlichen Weltleitung, wie du es früher betreffs der Vorsehung[1]) gesehen hast.

Wisse, daß das meiste, was wir der großen Menge nahe legen, zu dem wir unsere Zuflucht nehmen (betreffs der religiösen Wahrheiten) und was wir lehren, wahr ist. Jene Philosophen, die sich wie Weise gerieren, weisen diese Wahrheiten ab nur aus Unwissenheit über die Ursachen und Bedingungen des Werdens. Über diese Wahrheiten haben wir bereits ein Buch geschrieben, das Buch „des reinen Charakters und der Sünde",[2]) und daher betrachte die Erklärung dieser Lehren in jenem Buche.

Glaube die Wahrheiten betreffs der göttlichen Strafen, die durch die Offenbarung und durch göttlichen Ratschluß über die (im Koran erwähnten) bösen Städte und über einzelne frevelhafte Personen verhängt wurden. Betrachte aber, wie die Wahrheit (in bildlichen Ausdrücken) verständlich gemacht wird, und betrachte ebenso, daß die Ursache für die Notwendigkeit des Gebetes und ebenso der guten Werke bei uns liegt.[3])

Ebenso verhält es sich betreffs des Entstehens des Frevels und der Sünde. Auch diese entstehen durch Einwirkungen aus der höheren Welt;[4]) denn die ersten Prinzipien dieser Vorgänge

---

[1]) Vgl. Thomas Sum. th. I 22.

[2]) Vielleicht identisch mit Brockelmann G. d. Arab. Litt. I 456 Nr. 38: „Die Charaktereigenschaften".

[3]) Die Ursache liegt nicht bei Gott, so daß wir durch religiöse Handlungen etwa Gott einen Gefallen oder einen Nutzen erweisen könnten.

[4]) Vgl. Thomas I 49, 2 c: Malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim, quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum

weisen hin und führen schließlich zu der naturgemäß wirkenden Kraft, dem freien Willen (der Geister oder Gottes) oder, drittens, dem Zufall. Die Naturkraft hat ihre erste Ursache in der himmlischen Welt. Der Willensentschluß, der unser inneres Eigentum ist, entsteht, nachdem er vordem nicht bestand.[1]) Alles aber, was entsteht, nachdem es früher nicht war, hat eine Ursache. Daher hat also jeder Willensentschluß in uns eine Ursache. Die Ursache dieses Willensentschlusses ist aber nicht wiederum ein anderer Willensentschluß, so daß dadurch eine unendliche Reihe von Ursachen entstände. Die Ursache desselben sind vielmehr Dinge, die von außen auf uns wirken, irdische oder himmlische. Die irdischen Dinge führen schließlich hin zu den himmlischen. Das Zusammenwirken aller dieser Ursachen bringt notwendigerweise die Existenz des freien Willensentschlusses hervor. Was nun, drittens, das zufällige Geschehen angeht, so entsteht dieses auf Grund des Zusammenwirkens dieser Ursachen. Analysiert man daher alle Vorgänge, so sieht man, daß sie zurückweisen auf erste Prinzipien des Wirkens, und diese kommen her von der Gottheit.[2]) Der göttliche Ratschluß geht aus von Gott und er bildet die erste Voraussetzung (positio prima), die durchaus einfach ist. Die Schicksalsbestimmung[3]) Gottes ist dasjenige, wozu der Ratschluß hinführt, indem er sich stufenweise den Geschöpfen nähert, und er verhält sich

ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum. I—II 79, 2 c: actus peccati est ens et est actus et ex utroque habet, quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo Ente. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei.

[1]) Fârâbî, Ringsteine Nr. 49; Thomas loc. cit.

[2]) Oder: „deren notwendiges Wirken ausgeht von Gott“.

[3]) Es bestand eine Streitfrage unter den Theologen, ob die Schicksalsbestimmung dem Ratschlusse vorausging oder ihm folgte. Avicenna entscheidet sich für das Letztere, da das, was bestimmt werden soll, zuerst gewußt und überlegt sein muß. Vgl. A. de Vlieger, Kitâb al-Qadr. La Doctrine de la Prédestination dans la Théologie musulmane. Leyde 1903; und Krehl „über die koranische Lehre von der Praedestination“. Berichte der Kön. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1870 S. 40—114.

wie eine Wirkung, die notwendig hervorgebracht ist durch das Zusammentreten von einfachen, wirkenden Prinzipien, die alle, insofern sie einfache Prinzipien sind, auf den göttlichen Ratschluß und den göttlichen Befehl (den Logos) hinweisen.

Die Sterndeuterei.

Wenn ein Mensch alle entstehenden Vorgänge erkennen könnte, die auf der Erde und am Himmel sich ereignen und ihre Naturen wüßte, dann verstände er auch, wie alles, was in der Zukunft geschieht, entsteht. Dieses beansprucht der Sterndeuter, der das Wahrsagen aus den Sternen als richtig verteidigt, trotzdem seine ersten Voraussetzungen und Prämissen sich nicht auf einen demonstrativen Beweis stützen. In seinen Behauptungen verläßt er sich vielfach auf Erfahrung oder Offenbarung. Manchmal ist er bemüht, syllogistische Beweise, die aber mehr poetischer Natur sind und viele Fehler enthalten, aufzustellen, um seine Behauptungen zu beweisen. Er lehrt nur, indem er sich auf induktive Beweise stützt, die einer einzigen Kategorie der Ursachen der entstehenden Dinge angehören, nämlich der Kategorie der Geschehnisse im Himmel, jedoch in der Weise, daß er in seinem Wissen nicht alle Verhältnisse umspannt, die sich in der himmlischen Welt ereignen. Wenn er auch die Richtigkeit aller dieser Verhältnisse uns vollständig garantieren könnte, so könnte er doch weder uns noch sich dazu bringen, daß wir alle diese Verhältnisse in jeder bestimmten Zeit erkennen, selbst wenn alle diese Verhältnisse nach ihren Wirkungen und Naturanlagen uns bekannt wären. Denn alles dieses reicht nicht hin, uns zu beweisen, daß dieses bestimmte Ereignis sich tatsächlich vollzogen hat oder nicht. Es ist aus demselben Grunde durchaus nicht hinreichend, daß du weißt, das Feuer sei heiß, könne einen andern Körper erhitzen und diese oder jene Wirkung hervorbringen, damit du erkennst, es habe in einem konkreten Falle einen Körper erhitzt, so lange du noch nicht weißt, daß dieses in der Tat wirklich geworden ist. Welche Weise der Berechnung könnte uns dazu verhelfen, alles, was im Himmel entsteht und wird, zu erkennen? Wenn der Sterndeuter uns und sich soweit in der Erkenntnis fördern könnte, daß wir die reale, konkrete Existenz aller dieser Vorgänge erkennten,

könnten wir damit noch nicht auf die verborgenen Dinge schließen; denn die verborgenen Dinge, die erst in der Entwicklung zum Werden sind, gelangen nur dadurch zur Vollkommenheit (d. h. zur Existenz), daß die Substanzen der himmlischen Welt sich mischen (d. h. zusammenwirken) mit den irdischen. Die ersteren, das geben wir zu, haben wir in ihrer ganzen Zahl erkannt. Die Substanzen der irdischen Welt sind zeitlich später[1]) und (teilweise) gleichzeitig (wörtlich: anhaftend) mit aktiven und passiven Prinzipien, mit Naturkraft oder freiem Willen. Die Vorgänge der Welt und die entstehenden Dinge gelangen nicht durch die Einwirkung der himmlischen Körper allein zur Vollendung. Solange wir daher nicht alles, was sowohl in der himmlischen, als auch in der irdischen Welt vorhanden ist, vollständig erkennen, und solange wir nicht dasjenige verstehen, was jede einzelne dieser beiden Welten in besonderer Weise hervorbringen kann, besonders inbezug auf alles das, was im Entstehen begriffen[2]) ist, können wir nicht von den real existierenden Dingen auf das Verborgene schließen.

Daher können wir den Behauptungen der Sterndeuter keinen Glauben beimessen, selbst wenn wir aus eigenem Antriebe (nicht bewogen durch ihre Reden) zugeben, daß alles, was sie an Prämissen philosophischen Inhaltes uns vorlegen, richtig ist.

Zweites Kapitel.

Die Notwendigkeit[3]) der Offenbarung. Die Art des Gebetes des Propheten zu Gott und das jenseitige Leben.

Wir behaupten jetzt: es ist bekannt, daß der Mensch sich von den anderen belebten Wesen dadurch unterscheidet, daß sein Leben dann nicht in vollkommener Weise geführt wird, wenn er als Individuum für sich allein dasteht und seine Verhältnisse ordnet, ohne daß er einen Gefährten hat, der ihm

---

[1]) Wörtlich: „deren Wirkursache ... vorausgeht".
[2]) Wörtlich: „was verborgen ist".
[3]) Wörtlich: „Beweis für die Existenz der Offenbarung".

inbezug auf die notwendigen Dinge des täglichen Lebens hilft.[1]) Der Mensch muß also unterstützt werden durch einen anderen, der der gleichen Art angehört, indem zugleich auch dieser andere wiederum durch den ersten unterstützt wird und zugleich durch einen weiteren. Dieser erste bringt z. B. die Früchte zu jenem, jener andere stellt für den ersten das Brot her. Dieser (dritte) verfertigt Kleidungsstücke für den anderen und letzterer verfertigt die Nadel für jenen. Wenn sie sich alle zusammentun, so ist ihr Zusammenleben ausgestattet mit allem Notwendigen. Daher sind also die Menschen gezwungen, sich in Städten und Gemeinschaften zu vereinigen. Ein Mensch, der in einer solchen Gemeinschaft nicht eingerechnet ist, die nach Art einer städtischen Gemeinschaft und auf Grund von bestimmten Gesetzen zusammengetreten ist, und der sich mit ihm Gleichstehenden nur zu einem gewissen Zusammensein und Nebeneinanderleben vereinigt, ist nur in entfernter Weise zu vergleichen mit den in Städten lebenden Menschen. Er entbehrt dasjenige, was den Menschen ein vollkommenes Leben ermöglicht, und trotz allem muß er sich mit ihm Gleichstehenden in irgend einer Art verbinden, indem er dadurch den in Städten lebenden Menschen gleicht.

Wenn dieses also klar ist, so muß der Mensch, damit er sein Leben erlange und erhalte, sich mit anderen vereinigen. Diese Vereinigung mit anderen kann aber nur durch gemeinsames Handeln zustande kommen, wie auch ebenso für das gemeinsame Leben die übrigen Ursachen, die mit dem menschlichen Leben verbunden sind, in Tätigkeit treten müssen. Damit aber nun eine gemeinsame Tätigkeit und ein sozialer Verkehr zustande komme, bedarf der Mensch menschlicher Satzungen und gerechter Vorschriften. Die Satzungen und gerechten Vorschriften setzen aber einen Gesetzgeber und einen nach Gerechtigkeit ordnenden Leiter voraus. Dieser muß mit den Menschen reden und sie zu den Satzungen verpflichten können. Ein solcher muß daher notwendigerweise ein Mensch sein. Gott

---

[1]) Vgl. Arist. Eth. 1097 b 8: *τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ· τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος* und ib. 1169 b 18: *οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν καθ' αὑτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκως.*

kann die Menschen und ihre Ansichten betreffs des gemeinsamen Lebens nicht ohne diese Hilfe lassen. Sie würden sich nicht einigen können. Jeder einzelne hielte dann für richtig, was ihm gerecht zu sein schiene, (für gut, was ihm Nutzen brächte) und für schlecht, was ihm Schaden zufügte. Der Mensch bedarf daher eines solchen Gesetzgebers, damit die menschliche Art erhalten bleibe und sein Dasein vollkommen[1]) sei. Er bedarf eines solchen Gesetzgebers in höherem Maße, als z. B. der Haare an den Augenbrauen und Wimpern, der Krümmung der Fußsohle und anderer Dinge, die ihm in seinem körperlichen Leben nützlich sind, ohne für das Erhalten der Art des Menschen notwendig zu sein. Die meisten dieser Bedingungen des körperlichen Lebens sind so beschaffen, daß sie auf die Erhaltung der menschlichen Art hinzielen. Die Existenz eines solchen Menschen, der geeignet ist, Gesetzesvorschriften und gerechte Bestimmungen aufzustellen, ist daher möglich, wie wir früher erwähnt haben.

Es ist folglich nicht zuzugeben, daß die ursprüngliche, göttliche Weltleitung das Verlangen nach jenen nützlichen Gegenständen herbeiführt und sie als notwendig erscheinen läßt, ohne daß sie zu gleicher Zeit diejenigen Bedingungen schafft, die das Fundament für diese nützlichen Dinge sind. Ebenso wenig ist es möglich, daß das erste Prinzip des Seins und die geistigen Substanzen, die auf ihn folgen, diese Dinge (die das menschliche Leben angehen) erkennen, ohne daß sie zugleich das andere (den Gesetzgeber) erkennen. Gleichfalls ist es nicht zuzugeben, daß dasjenige, was Gott erkennt inbezug auf die Ordnung der möglichen Dinge, die notwendigerweise entstehen müssen, damit die Ordnung des Guten sich ausbreite und bestehen bleibe, nicht zur Existenz gelange.[2]) Wie könnte es überhaupt möglich sein, daß diese Dinge nicht wirklich würden? Alles, was von der Existenz Gottes abhängt, und was sich auf Seine Existenz gründet, ist dann zugleich auch selbst existierend.

Daher ist es notwendig, daß ein Prophet auftrete und ebenso ist es notwendig, daß dieser ein Mensch sei. Er muß ferner besondere Eigentümlichkeiten besitzen, die den übrigen

---

[1]) Wörtlich: „aktualisiert sei“ d. h. daß er aktuell alles besitze, was ihm zukommen muß.

[2]) Das Erkennen Gottes ist alleinige Ursache für die Existenz der Dinge. Der Wille Gottes ist absolut identisch mit dem Erkennen und die Emanation ist ein intellektueller Vorgang.

Menschen nicht zukommen, so daß die Menschen an ihm Dinge sehen, die ihnen sonst nicht vor die Augen treten. Durch diese unterscheidet er sich von ihnen. Er muß also Wunder wirken, wie wir solche auch von unseren Propheten gehört haben. Wenn daher dieser Mensch wirklich existiert, so muß er den Menschen gesetzliche Vorschriften bezüglich ihres Zusammenlebens mitteilen mit der Erlaubnis Gottes und auf Grund des göttlichen Befehles, der göttlichen Offenbarung und der Herabsendung des heiligen Geistes auf den Propheten. Die erste Voraussetzung für alles, was er als gesetzliche Vorschriften aufstellt, ist die, daß er die Menschen lehrt, daß ein Schöpfer für sie existiert, der nur Einer ist und Macht hat; daß dieser sowohl das Geheime wie auch das Offenbare erkennt, daß ferner jeder seinem Befehle gehorchen muß; denn demjenigen kommt das Recht zu befehlen zu, der die Schöpfung der Welt ausgeführt hat. Ferner muß er den Menschen zeigen, daß dieser Gott für denjenigen, der ihm gehorcht, ein glückliches, und für denjenigen, der ihm nicht gehorcht, ein unglückliches Jenseits bereitet hat. Auf diese Weise erlangt die große Menge Kenntnis von der Offenbarung, die von Gott und den Engeln ausgeht in der Sprache der Menschen, indem sie die Worte hören und dem Befehle gehorchen. Der Prophet darf den Menschen nichts aufbürden, was inbezug auf die Erkenntnis Gottes höhere Anforderungen stellt, als das eben Genannte, d. h. (zu glauben) daß Gott der Eine und der Wahre ist und daß er keinen Gleichen neben sich hat. Wenn der Prophet so weit gehen wollte, den Menschen aufzubürden, die Existenz Gottes wissenschaftlich zu beweisen, während Gott jedoch nicht Gegenstand eines Hinweises in einem bestimmten Raume sein kann, noch auch nach Art der Prädikation teilbar ist, noch auch außerhalb oder innerhalb der Welt sich befindet, noch irgend ein Ding darstellt, das beschaffen ist, wie die irdischen Dinge, dann würde er den Menschen damit eine übergroße Last aufgebürdet und die religiösen Vorstellungen nur verwirrt haben. Er hätte sie in Schwierigkeiten gebracht, aus denen kein Entkommen ist. Diese Gedanken kann nur der erfassen, der sich in die Betrachtung vertieft und sich absondert von den übrigen Menschen, um ein einsames Leben zu führen. Die anderen jedoch vermögen sich diese geistigen Inhalte nicht so vorzustellen, wie sie vorgestellt werden müssen. Sie können sie sich nur in unvollkommener Weise vergegenwärtigen. Nur wenige Menschen

können den wahren Begriff der Einheit und unkörperlichen Natur Gottes erkennen, und daher zögern viele auch gar nicht, ein solches Sein (wie Gott) zu leugnen (wörtlich: als falsch zu erklären). Dadurch verfallen die Menschen auf Streitigkeiten und wenden sich eingehenden Untersuchungen und Vergleichen zu, die sie von der Ausführung der zum gemeinsamen Leben notwendigen Handlungen abhalten. Vielfach verleiteten die wissenschaftlichen Forschungen über religiöse Fragen die Menschen zu Ansichten, die dem Glücke des Zusammenlebens der Menschen hinderlich sind und die der Wahrheit der Offenbarung widersprechen. Zugleich werden dadurch Zweifel und Bedenken erregt. Darin liegt die Schwierigkeit der Aufgabe für den Gesetzgeber, daß er die Menschen zurückhält von diesen Untersuchungen. Nicht jedem ist das Verständnis der theologischen Probleme leicht. Auch kann der Gesetzgeber nicht zeigen, daß er die wahre und tiefe Erkenntnis besitzt, während er sie jedoch dem Volke vorenthält. Er darf sich nicht der Gefahr aussetzen, auf Widersprüche zu stoßen, wenn er solche Gedanken darlegt. Er hat vielmehr die Aufgabe, den Menschen die Majestät Gottes und seine Macht durch (geheimnisvolle) Zeichen und Bilder klar zu machen, die er von Dingen hernimmt, die von den Menschen als erhaben und groß geachtet werden. Er teilt den Menschen daher durch diese Bilder (oder „trotzdem“ d. h. trotz der unvollkommenen Bilder) jenes Maß der Erkenntnis Gottes mit, d. h. er lehrt sie, daß keiner Gott gleichsteht, daß Er keinen Gott neben sich hat, und daß kein Wesen ihm ebenbürtig ist. In der gleichen Weise muß den Menschen die Lehre über das Jenseits klargestellt werden in einer Art und Weise, wie sie sich dieses Jenseits überhaupt vorstellen können und so, daß er ihre Seelen beruhigt. Daher muß er die Lehre über das Glück und das Unglück des jenseitigen Lebens in Gleichnissen vorführen, die hergenommen sind aus den Vorstellungen, die die Menschen verstehen und sich innerlich vergegenwärtigen können.

Die eigentliche Wahrheit aller dieser Lehren ist den Menschen jedoch aus der Lehre des Propheten nur in unbestimmter, allgemeiner Weise bekannt. Sie wissen (nur), daß das Jenseits eine Welt ist, die kein Auge gesehen, noch ein Ohr gehört hat,[1]

---

[1]) Vgl. Fârâbî, Ringsteine Nr. 22. II. Korinther 9.

daß dort, in jener Welt, den Geschöpfen ein Glück zuteil wird, das übergroß[1]) ist, oder ein Schmerz, der unbeschreiblich ist. Wisse, Gott erkennt, daß seine Offenbarung dasjenige ist, was für diese Welt gut ist.

Daher muß dasjenige, was betreffs Gottes gelehrt wird, so existieren, wie es seiner Natur nach existieren kann (d. h. in anderer Weise, als es in den religiösen Lehren bildlich dargestellt wird), wie du gesehen hast. Die Predigt des Propheten muß, darin liegt kein Schade, in Zeichen und Andeutungen bestehen. Diese fordern diejenigen, die durch ihre Naturanlage für die philosophische Untersuchung begabt sind, auf, die Wahrheit wissenschaftlich zu erforschen.[2])

Drittes Kapitel.

Der Gottesdienst und sein Nutzen für das diesseitige und jenseitige Leben.

Diese Person, die den Propheten darstellt, ist eine Person, deren Existenz nicht in jeder Zeit sich wiederholt; denn die Materie, die eine solche Vollendung (wie sie die Wesensform des Propheten darstellt) in sich aufnimmt, findet sich nur selten in den Mischungen der menschlichen Natur, und daher war es notwendig, daß der Prophet für das ewige Bestehen dessen Anordnungen traf, was er in Gesetzesvorschriften und Satzungen betreffs der Wohlfahrt der Menschen festgestellt hat. Das erste Fundament dieses Bestehens ist unzweifelhaft dadurch gegeben, daß die Menschen nicht abweichen von der Erkenntnis Gottes und des anderen Lebens. Der Körper (und die körperliche Natur) sind nun aber Ursache für die Vergeßlichkeit, die eintreten könnte, wenn das Jahrhundert, das auf den Propheten folgt, verronnen ist. Daher muß er den Menschen Handlungen

---

[1]) Wörtlich: „das ein übergroßer Besitz ist“.

[2]) Der Koran ist also der Wissenschaft nicht nur nicht feindlich, sondern macht sie sogar in gewissem Sinne zur Pflicht. Vgl. dazu Averroes, Das Buch der Philosophie. Kairo 1313.

und Verrichtungen vorschreiben, die sie in bestimmten, nicht zu fern voneinander liegenden Zeiten wiederholen müssen, so daß er, dessen Zeit vergeht, wirksame Fürsorge getroffen hat für alles, was später folgt.

Mit diesen Mitteln (d. h. dem äußeren Kultus) ruft er immer wiederum von neuem das Andenken wach, und bevor es ganz verschwindet, übernimmt es die folgende Generation.[1]) Diese Handlungen des äußeren Kultus müssen verbunden sein mit Worten, die an Gott und das andere Leben notwendig erinnern, sonst haben diese Kultushandlungen keinen Nutzen. Eine Erinnerung wird aber nur durch Worte wach gerufen, die ausgesprochen werden, oder durch Absichten und gute Meinungen, die man in der inneren Vorstellung faßt. Ferner muß den Menschen gesagt werden, daß diese Kultushandlungen sie Gott näher bringen und daß sie durch dieselben höheres, überirdisches Gut erwerben; ferner: daß diese Handlungen im eigentlichen Sinne sich so verhalten (d. h. in bestimmter Weise verrichtet werden müssen). Solche Handlungen sind z. B. die vorgeschriebenen gottesdienstlichen Handlungen. Im allgemeinen müssen sie so beschaffen sein, daß sie auf Gott und auf das andere Leben hinweisen und warnen. Solche hinweisenden Handlungen sind entweder Tätigkeiten (wörtlich: Bewegungen) oder Unterlassungen solcher, die den Tätigkeiten jedoch gleich zu rechnen sind. Tätigkeiten sind z. B. die Gebete, Unterlassung von Tätigkeiten ist z. B. das Fasten. Wenn dieses auch eine Privation bezeichnet, so hat es doch die Wirkung, daß es von dem Gange der Natur in intensiver Weise ablenkt und denjenigen, der diese Natur besitzt, darauf hinweist, daß das Fasten eine nicht gering zu schätzende Sache ist. Infolgedessen erinnert er sich der Ursache, auf die er seine Meinungen richten muß. Ferner hat der Prophet darzulegen, daß darin die Annäherung des Menschen an Gott gegeben ist.

Mit diesen äußeren Kulthandlungen muß der Prophet, wenn möglich, noch andere vorteilhafte Dinge verbinden, damit er die Satzungen der Religion und ihre Verbreitung unter den Menschen verstärke. Auch der Nutzen inbezug auf das diesseitige Leben erfordert es, daß der Prophet diese Vorsorge treffe. Solche Handlungen sind z. B. der Kampf für die Religion und die

---

[1]) Wörtlich: „haftet es dem folgenden an.“

Pilgerfahrt nach Mekka. Er muß Orte von Ländern bestimmen und zeigen, daß diese bestimmten Orte für den Gottesdienst geeigneter sind und daß sie Gott in vorzüglichem Maße lieb sind. Er muß ferner die Handlungen bestimmen, die die Menschen als Kulthandlungen verrichten müssen. Sodann muß er lehren, daß sie sich auf Gott selbst erstrecken, wie z. B. die Darbringung von Opfern. Der Prophet muß lehren, daß diese in der Weise, wie es für diese Kulthandlungen bestimmt wird, eine große Hilfe sind, um zum jenseitigen Glücke zu gelangen. Derjenige Ort, der betreffs der Kulthandlungen den genannten Nutzen mit sich bringt (indem die Kulthandlungen an diesem Orte Gott besonders wohlgefällig sind), ruft, weil an jenem Orte der Gesetzgeber weilte und wohnte, die Erinnerung auch an Gott selbst wach. Die Erinnerung an den Gesetzgeber dient in zweiter Linie zu dem genannten Zwecke, indem sie auf das Gebet zu Gott und zu den Engeln folgt. Der Wohnort des Propheten, dieser einzige Ort, kann jedoch nicht Anteil und Wohnort des ganzen Volkes sein. Daher muß also der Gesetzgeber die Vorschrift aufstellen, daß die Menschen in großen Zügen oder auch einzeln zu diesen Orten hin pilgern.

Die vorzüglichste dieser Kulthandlungen ist also in gewissem Sinne dasjenige, was der Prophet als immerfort zu wiederholende Pflicht vorschreibt, indem der Mensch dadurch mit Gott redet, mit ihm allein spricht, zu ihm hineilt und sich demütig bittend vor ihn stellt. Diese Kulthandlung (die edelste von allen) ist das Gebet. Daher muß der Prophet für den Betenden alle diese Verhältnisse bestimmen, durch die der Mensch für das Gebet sich vorbereitet, d. h. alles dasjenige, was nach der Gewohnheit und nach dem Urteil der Menschen für denjenigen erforderlich ist, der einem menschlichen Könige gegenübertritt, nämlich die Reinigung und Waschung. Der Prophet muß ferner betreffs der Reinigung und Waschung durchgreifende Vorschriften machen. Er muß alles dasjenige als religiöse Satzungen aufstellen, was die Gewohnheit für den Menschen feststellt, der den Königen gegenübertritt, also die Demut des Bittstellers, das ruhige Benehmen, das Niederschlagen der Augen und das Zusammenfassen der Falten des Gewandes. Ferner muß er vorschreiben, daß der Mensch nicht hin und her blicke und sich beim Gebete nicht unruhig verhalte. Ebenso hat er für jede bestimmte Zeit der betreffenden Gebete löbliche Sitten und Verhaltungsmaßregeln

anzugeben. Durch alle diese Verhältnisse wird für die große Menge der Nutzen herbeigeführt, daß das Andenken an Gott und das Jenseits sich tief in ihre Seelen eingräbt. Infolge davon hängen sie unabwendbar treu an den Satzungen und Gesetzen. Wenn diese Momente, die das Andenken an Gott und das Jenseits immer wach rufen, nicht vorhanden wären, dann würden die Menschen, nachdem ein Jahrhundert oder zwei nach dem Tode des Propheten verflossen sind, alle geoffenbarten Wahrheiten vergessen. Alle Kulthandlungen bringen ferner auch für das jenseitige Leben den großen Nutzen, daß sie den Seelen das verleihen, womit sie sich von der Anhänglichkeit an das Irdische, wie du gesehen hast, befreien.

Was nun die besonderen Kulthandlungen angeht, so bezieht der größte Nutzen derselben für die Menschen sich auf das jenseitige Leben. Wie das jenseitige Leben im eigentlichen Sinne zu denken sei, haben wir bereits festgestellt und wir haben bewiesen, daß das Glück des anderen Lebens dadurch erworben wird, daß die Seele sich frei macht vom Irdischen. Sie macht sich aber frei, indem sie sich davor behütet, körperliche Dispositionen zu erwerben, die den Ursachen, die das jenseitige Glück bewirken, entgegenstehen. Die Befreiung der Seele von der Anhänglichkeit an das Körperliche wird erreicht durch Charaktereigenschaften und ethische Dispositionen. Diese aber werden erworben durch solche Handlungen, die die Seele abwenden von dem Körper und dem Sinnlichen und sie beständig an ihren eigentlichen Wohnort,[1]) den Himmel erinnern. Kehrt die Seele häufig (in der Betrachtung religiöser Wahrheiten) zu sich selbst zurück, dann steht sie nicht unter der Einwirkung der körperlichen Verhältnisse und derjenigen Momente, die ihr das Körperliche in Erinnerung bringen. Sie wird im Kampfe gegen die körperliche Natur unterstützt durch Vollziehen von Handlungen, die den Menschen ermüden und die nicht zu den natürlichen Handlungen der menschlichen Natur gerechnet werden (den Gebetsübungen). Sie bringen vielmehr eine große Anstrengung mit sich und ermüden den Körper und die animalischen Kräfte, vernichten die Neigungen (der sensitiven Seele), die bestrebt sind, sich der Ruhe und Trägheit hinzugeben, und schließen zugleich die Widerspenstigkeit, das Erkalten der natürlichen

---

[1]) Cod. c Gl.: „d. h. die Welt der rein geistigen Substanzen“.

Begeisterung aus und hindern den Menschen, den religiösen Übungen aus dem Wege zu gehen. Im Gegenteil veranlassen sie den Menschen, die tierischen Genüsse zu vermeiden und legen der Seele die Pflicht auf, nach den vorgeschriebenen Kulthandlungen (wörtlich: „Bewegungen“) dem Gebete zu Gott und zu den Engeln und der Welt des jenseitigen Glückes zu verlangen, freiwillig oder unfreiwillig. Durch das Vollziehen dieser Handlungen wird in der Seele ein Widerwille erregt gegen diesen Körper und gegen seine Tätigkeiten, und es wird zugleich die Disposition hergestellt, die zur Folge hat, daß die Seele über den Körper herrscht. Sie steht dann nicht mehr unter der Einwirkung des Körpers. Wenn daher die Seele auch körperliche Handlungen vollzieht, so erhält sie durch dieselbe nicht die Disposition oder den Habitus, den diese Handlungen naturgemäß hervorbringen würden, wenn die Seele beständig unter dem Einflusse dieser Handlungen stände und sich in jeder Weise von ihnen leiten ließe.

Aus diesem Grunde könnte man sagen: die Wahrheit ist, daß die guten Werke die bösen Taten aus der Seele entfernen. Bleibt nun die Ausführung des Guten bestehen, so erwirbt der Mensch durch dieselbe die Gewohnheit, seinen Geist auf die Wahrheit und Gott zu richten und ihn von dem Nichtigen ferne zu halten und abzuwenden. Dadurch wird er gut vorbereitet, um das wahre Glück im vollsten Sinne des Wortes in sich aufzunehmen, nachdem er sich von dem Körper getrennt hat. Verrichtet der Mensch die genannten Handlungen, ohne daß er zugleich weiß, daß sie von Gott auferlegte Pflichten sind, so muß er dennoch, obwohl er die eben genannte Meinung hat, in jeder Handlung Gottes gedenken und sich von anderen Gedanken fernehalten. Dann wird er würdig, jene Reinheit und jenes Glück zu erlangen. Wie könnte dies auch anders sein? und besonders in dem Falle, daß jemand diese Handlungen ausführt, der weiß, daß der Prophet im Auftrage Gottes gehandelt hat und eine göttliche Sendung vollführte. Entsprechend göttlicher Weisheit ist es erforderlich, daß Gott den Menschen einen Propheten sende. Alles, was dieser an göttlichen Satzungen aufstellt, ist nur das, was durch den göttlichen Ratschluß als notwendig bezeichnet wurde, und was er als Satzung aufstellte war Auftrag Gottes. Daher erhielt also der Prophet durch Gott den Auftrag, den Dienst Gottes festzusetzen. Der Zweck und der Nutzen

der gottesdienstlichen Übungen für die Gläubigen besteht darin, daß durch dieselben die göttliche Satzung und das Religionsgesetz erhalten und in Achtung bleibt. Diese sind die Fundamente des Seins (Leben) der Menschen. Ein anderer Zweck ist der, daß durch diese Handlungen die Menschen im jenseitigen Leben Gott näher kommen und durch ihre ethische Vollkommenheit Gott nahe stehen.

Der von Gott gesandte Prophet ist ein Mensch, der beauftragt ist, die Verhältnisse der Menschen zu ordnen, so wie es die Umstände, das gemeinsame Leben und das Glück des Jenseits von ihnen verlangen. Er muß ein Mensch sein, der sich von den übrigen Menschen durch seinen göttlichen Charakter unterscheidet.

Viertes Kapitel.

Das Leben der Städte und das Hausleben,[1]) nämlich die Ehe und die allgemeinen Gesetze über dieselbe.

Der erste Zweck des Gesetzgebers, wenn er Satzungen aufstellt, ist, das Leben der Bürger einer Stadt in drei Gruppen (wörtlich: Teile) zu ordnen, die Leitenden, die Arbeiter und die Beschützer. Seine Tätigkeit besteht darin, daß er jeder Klasse dieser Menschen einen Meister vorstellt, unter dem wiederum andere Meister sich gruppieren. So ordnen sich unter dem ersten Meister andere, so daß von diesen beginnend eine Ordnung entsteht, die hinführt zu den niedrigsten Gruppen der Bürger. Dann besteht in der Stadt kein Mensch mehr, der unbeschäftigt wäre und der keinen für ihn bestimmt angegebenen Platz einnähme. Vielmehr besitzt jeder von ihnen eine nutzbringende Tätigkeit innerhalb der Stadt. Der Gesetzgeber muß ferner die Trägheit und das Unbeschäftigtsein verbieten und ferner hindern, daß irgend einem Menschen nicht die Möglichkeit geboten werde, durch einen anderen irgend welchen Vorteil zu erlangen, der ihm zum Leben notwendig ist. An seiner Seite hat dann der erste (nach dem Prinzipe der Arbeitsteilung) einen

---

[1]) Wörtlich: „das Verbinden der Stadt und des Hauses".

Ersatz, der mit keiner Mühe verbunden ist. Alle diese Menschen, die in der bürgerlichen Gesellschaft keinen bestimmten Zweck haben, muß der Gesetzgeber in jeder Weise abweisen. Gelingt ihm dieses nicht, so muß er sie von der Erde entfernen und vernichten. Ist aber nun die Ursache für die Untätigkeit eine Krankheit oder irgend ein Mangel, so ist es Pflicht des Gesetzgebers, diese Menschen abzusondern an einem bestimmten Orte, wo sie mit ihresgleichen weilen, und dann muß er ihnen einen Vorsteher vorsetzen.

In der Stadt muß ein Kapital bestehen, das den Bürgern gemeinsam ist. Es entsteht teils aus den Steuern, die den gewinnbringenden Tätigkeiten und den natürlichen Früchten, wie z. B. den Früchten der Bäume und des Feldes auferlegt werden, teils aus Bestrafungen, teils auch aus Gütern, die der Stadt auf Grund der gesetzlichen Tradition vermacht werden oder zufallen. Es sind dies die Beuteanteile. Dieses Kapital muß zum allgemeinen Glücke dienen und den Stand und die Mittel der Krieger erhöhen, die selbst kein Handwerk ausführen. Es ist ferner zu verwenden zu Ausgaben für diejenigen, denen sich keine Möglichkeit mehr darbietet, Besitz zu erwerben, weil sie durch Krankheiten, Leiden und Schicksalsschläge verhindert werden.

Einige sind der Ansicht, die hoffnungslos unglücklichen und verarmten Menschen zu töten. Diese Ansicht ist jedoch eine schlechte; denn die Ernährung jener ist keine allzu große Last für die Stadt. Wenn daher jene Menschen noch Verwandte besizten, die in reichlichem Maße für den Unterhalt derselben eintreten können, so wird diesen Verwandten auferlegt, die Unglücklichen zu unterstützen. Die Strafgelder dürfen nicht alle und ausschließlich denjenigen auferlegt werden, die Verbrechen begehen. In gleicher Weise müssen vielmehr auch diejenigen betroffen werden, die als ihre Freunde jene nicht zurückhielten und sie nicht tadelten und an dem Verbrechen hinderten. Das, was ihnen aber auferlegt wird, muß ein milderes Maß sein, und ihnen muß zugleich eine Reklamation frei stehen. So sind diejenigen Vergehen zu behandeln, die aus Leichtfertigkeit begangen werden. Sie dürfen trotzdem nicht als geringfügig übersehen werden.

Wie es notwendig ist, daß die Trägheit durch den Gesetzgeber verboten werde, ebenso ist es erforderlich, daß diejenigen

Beschäftigungen die den Besitz von Gütern und nutzbringenden Gegenständen von einer Person zur anderen ohne irgend welchen Vorteil übertragen, ebenfalls verboten werden. Solche Beschäftigungen sind z. B. das Glücksspiel. Der Spieler nimmt ein Gut an sich, ohne daß er dem anderen irgend welchen Nutzen gibt. Der Wechsel von Besitz muß vielmehr so vor sich gehen, daß der eine aus irgendwelcher Beschäftigung ein Gut gewinnt, so daß er zugleich durch seine Tätigkeit einem anderen einen Nutzen bringt, der an Stelle des erworbenen Gutes tritt. Der Ersatz für das geleistete Gute ist entweder irgend ein substantielles Ding, oder ein Ersatz, der einen Nutzen bedeutet, oder ein Ersatz, der sich darstellt wie das Andenken an edle Taten oder andere (geistige und moralische) Güter, die zu den wahrhaft wertvollen menschlischen Gütern gerechnet werden. In gleichem Sinne muß der Gesetzgeber auch diejenigen Beschäftigungen verbieten, die hinführen zu den Verhältnissen, die dem Glücke und dem Nutzen der Bürger konträr sind. Eine solche Beschäftigung ist z. B. das Erlernen der Kunst zu stehlen, Raub auszuführen, Bandenführer zu sein und ähnliches. Ebenso müssen diejenigen Betätigungen (wörtlich: Künste) verboten werden, die die Menschen in den Stand setzen, andere Fertigkeiten, die einen wesentlichen Bestandteil des bürgerlichen Lebens bilden, zu entbehren und zu vernachlässigen. So verhält sich der Wucher. Der Wucherer verlangt einen allzu großen Gewinn, ohne daß er eine Tätigkeit ausübt, die diesen Gewinn ihm einbringt, selbst wenn seine Tätigkeit irgend welchen Nutzen tatsächlich bringt. In gleicher Weise müssen die Handlungen verboten werden, die, wenn sie überhand[1]) nehmen, zum Gegenteil dessen führen, was als Fundament für das Bestehen der Stadt dient. So ist z. B. zu verbieten der außereheliche Geschlechtsverkehr und die Sodomie, die den Menschen in den Stand setzt, das vorzüglichste Fundament des städtischen Lebens, nämlich die Heirat zu entbehren.

Das erste, was der Gesetzgeber vorschreiben muß, sind die Bestimmungen über die Ehe, die für den Nachwuchs sorgt. Er muß zu derselben auffordern und anregen; denn durch die Ehe wird das Bestehen der Arten ermöglicht. Das Bestehen der menschlichen Art ist ein Beweis für die Existenz des

[1]) Wörtlich: „zu sehr im Preise sinken".

Schöpfers. Der Gesetzgeber muß ferner vorschreiben, daß das Schließen der Ehe offen stattfindet, damit kein Zweifel über die Abstammung bestehen bleibt, und damit auf Grund einer heimlichen Ehe keine Unterbrechung (des Stammbaumes) und keine Übertragung von Erbschaften stattfindet. Letztere sind die Fundamente des Vermögens; denn das Vermögen ist zum Leben unbedingt notwendig (und daher muß auch dieses der Gesetzgeber in seine Bestimmungen einbegreifen). Das Vermögen ist entweder Kapital oder Einkünfte.[1]) Das Kapital wird erworben durch Erbschaft, Auffinden oder Schenkung. Die vorzüglichste dieser drei Arten ist (der Erwerb des) Kapitals durch Erbschaft; denn diese Art des Erwerbens hängt nicht allein vom Glück und Zufall ab. Sie besteht vielmehr in einer gewissen natürlichen Ordnung. Auf Grund dieses, d. h. des Mangels an Öffentlichkeit der Eheschließungen entstehen auch Unordnungen in anderer Hinsicht, wie z. B. inbezug auf die Pflicht der Erhaltung der Familie und Verwandtschaft, die dem einen oder anderen zukommt, die Pflicht der gegenseitigen Unterstützung und ähnliche Pflichten, die der verständige Mann sofort einsieht, wenn er über dieselben nachdenkt.

Die Verhältnisse des städtischen Lebens muß der Gesetzgeber durch die Festigung dieser Verbindung begründen, so daß nicht etwa durch das Auftreten jeder abweichenden Meinung[2]) ein Zwiespalt in der Ehe entstehe. Alle diese Bestimmungen müssen hinleiten auf den festen Zusammenhang, der die Kinder und die Eltern gemeinsam umschließt, und dazu führen, daß jeder Mensch zu einer Eheschließung schreitet.[3]) Damit können leicht vielfältige Schäden verbunden sein. Die vorzüglichsten Ursachen für das Glück der Menschen liegen bekanntlich in der (gegenseitigen) Liebe. Dieses Band aber wird fest geschlungen nur durch Zusammenleben und Gewöhnung aneinander. Das Zusammenleben besteht nur in der Gewohnheit, diese entsteht nur nach langer Dauer, während der die Menschen miteinander leben. Diese Festigkeit in der Ehe hängt ab von der Frau, und der Gesetzgeber muß dafür

---

[1]) Wörtlich: „entweder Wurzel oder Zweig".

[2]) Cod. c Gl.: „d. h. Unbeständigkeit und Leichtfertigkeit".

[3]) Wörtlich: „daß das Bedürfnis des Menschen zur Eheschließung immer wieder von neuem (in jeder Generation) auftritt".

sorgen, daß es nicht in ihrer Gewalt liegt, die Trennung herbeizuführen; denn sie ist in Wahrheit von schwachem Verstande und leicht dazu geneigt[1]), der Leidenschaft und dem Zorne zu gehorchen. Dennoch muß eine Möglichkeit bestehen bleiben, daß eine Ehe getrennt werde. Diese Möglichkeit darf nicht durchaus ausgeschlossen sein; denn die eigentlichen Ursachen, die zu einer Trennung hinleiten, setzen im allgemeinen vielfältige Differenzen und Schäden voraus. Diese stammen teils aus der Natur selbst; denn viele Naturen können nicht in friedlicher Weise zusammenleben. So oft der Versuch gemacht wird, diese zu vereinigen, wird das Übel nur größer, wie auch die Verachtung und die Störung des Lebens. Andere kommen von den Menschen selbst, und sie treffen solche, die mit einer Lebensgefährtin verbunden werden, die ihnen nicht gleich steht, noch auch inbezug auf den Lebenswandel tadellos ist, und deren natürliche Veranlagung sie (zu Unerlaubtem) fortreißt. Alles dieses ist ein Grund, der das Verlangen rege macht, sich einer anderen Person anzuschließen; denn die Begierde ist natürlich. Häufig führen die ungünstigen Eheverhältnisse zu Mißständen; denn manchmal unterstützen sich die beiden in Ehe lebenden Teile nicht gegenseitig in der Erziehung der Kinder. Wenn sie jedoch eine andere Ehe eingehen, so werden sie ein gemeinsames und harmonisches Leben führen.

Daher ist es ferner notwendig, daß die Möglichkeit der von beiden Seiten freiwillig erfolgenden Ehescheidung freigelassen wird. Dies jedoch darf nicht zu leicht gemacht werden. Derjenige der beiden Teile, der am wenigsten geistige Einsicht besitzt, der jedoch zugleich am meisten zum Mißverständnis, zur Trennung und Feindschaft neigt, darf in keiner Weise darüber verfügen können. Die Entscheidung über die Trennung der Ehe muß vielmehr der Obrigkeit überlassen bleiben. Wird es in diesem Falle klar, daß ein Zusammenleben mit dem anderen Teile vom Bösen ist, dann werden sie getrennt. Auf Seiten des Mannes ist sodann erforderlich, daß ihm infolge der Trennung der Ehe eine Geldstrafe auferlegt werde. Jedoch darf man nicht zur Verurteilung schreiten, bis dieselbe festgestellt und als zu Recht bestehend in jeder Beziehung erwiesen ist. Trotz alledem ist es das Beste, daß der Zwiespalt sich in Frieden

---

[1]) Wörtlich: „rasch dazu hineilend“.

auflöst ohne viele Ausflüchte; sonst würde es allzu nahe liegen, daß das gemeinsame Leben unbeständig werde und in Verwirrung geriete. Der Gesetzgeber muß vielmehr die Scheidung der Ehe als Fehltritt bezeichnen und zwar noch mehr, als in der Zeit vor ihm.[1])

Freilich dasjenige, was der beste Gesetzgeber aufgestellt hat, besteht darin, daß es dem Manne nicht erlaubt ist, nach dem dritten Male die Ehe zu scheiden, sonst muß er solche Strafe auf sich nehmen, wie es für ihn keine größere gibt. Er muß nämlich dafür sorgen, daß ein anderer Mann aus dem Kreise seiner Freunde seine Frau in gültiger Ehe heirate und mit ihr zusammenlebe. (Diese Bestimmung soll die Ehescheidung erschweren); denn wenn eine solche Abmachung zwischen beiden Teilen besteht, so schreitet man nicht in leichtfertiger Weise zur Scheidung, es sei denn, daß man eine vollständige Trennung beabsichtige oder daß der Grund der Scheidnng irgend ein großer Fehler auf einer Seite sei. Solche Menschen sind nicht würdig, daß man für ihr Glück in besonderer Weise besorgt sei. Der Frau ist es aufzuerlegen, daß sie im Hause strenge behütet werde; denn sie ist leichtfertig[2]) in der Liebe und selbstsüchtig. Zugleich aber ist sie mehr der Gefahr ausgesetzt, sich betrügen zu lassen, und leistet weniger dem Verstande Gehorsam. Die Unbeständigkeit in der Liebe ist eine große Schande und ein Fleck an der Ehre. Sie ist für die Frau ein unvergleichliches Übel. Für den Mann ist sie jedoch nicht in demselben Maße eine Schande. Sie ist vielmehr ein Grund des Neides; der Neid jedoch ist nichts, das der Beachtung wert wäre. Er beruht nur auf Verführungen des Teufels.

Daher ist es erforderlich, daß der Gesetzgeber betreffs der Frau die Bestimmung aufstelle, daß sie sich verschleiere und zurückgezogen lebe. Die Frau darf daher keine gewinnbringenden Beschäftigungen unternehmen, wie der Mann, und aus diesem Grunde muß der Gesetzgeber betreffs ihrer bestimmen, daß sie allen Anforderungen des Haushaltes entspreche nach den Wünschen des Mannes; der Mann jedoch muß die Auslagen bestreiten. Als Entgelt dafür erhält der Mann ein anderes Gut und dieses

---

[1]) Wörtlich: „als im Anfange“.
[2]) Wörtlich: „universell in der Begierde“.

besteht darin, daß er über die Frau zu befehlen hat, während sie jedoch nicht über den Mann herrscht. Sie darf kein Verhältnis mit einem anderen Manne eingehen. Dem Manne aber ist darin keine Einschränkung auferlegt. Wenn ihm auch verboten ist, die festgesetzte Anzahl zu überschreiten, so darf er doch seine Wünsche auch über dieses Maß hinaus befriedigen. Ihm liegt aber die Pflicht des Unterhaltes ob.

Dasjenige, worüber die Frau zu verfügen hat, steht dem gegenüber, was dem Manne rechtmäßig zukommt. Damit meine ich nun nicht den ehelichen Verkehr; denn der Nutzen ist auf beiden Seiten gemeinsam. Der Genuß der Frau ist aber größer, als der des Mannes. Ebenso verhält sich die Freude und das Glück an dem Kinde. Das, was der Frau vielmehr zufällt, besteht darin, daß sie betreffs des Kindes keinem Fremden irgendwelche Rechte abzutreten hat.

Betreffs des Kindes bestimmt daher der Gesetzgeber, daß beide über dasselbe in der Erziehung zu befehlen haben. Die Mutter befiehlt über das Kind betreffs dessen, was ihr zusteht, der Mann jedoch betreffs der Auslagen für den Lebensunterhalt. Ferner wurde die Bestimmung gesetzt, daß das Kind beiden, der Mutter und dem Vater, Dienste, Gehorsam, Achtung und Ehre zu erweisen habe; denn beide sind die Ursachen seiner Existenz. Dabei müssen sie die Last übernehmen, den täglichen Lebensunterhalt zu bestreiten. Was dieser bedeutet, bedarf keiner weiteren Erklärung, weil es offenkundig ist.

Fünftes Kapitel.

Das Kalifat, das Imâmat und die Pflicht, beiden zu gehorchen. Politik, Verkehr, Sitten.

Der Gesetzgeber muß sodann vorschreiben, daß die Bürger demjenigen zu gehorchen haben, der nach ihm seine Stelle vertritt. Die Bestimmung zum Kalifate darf entweder nur von ihm, dem ersten Gesetzgeber, ausgehen oder durch die Über-

einstimmung der Wähler erfolgen, die der älteren Generation angehören, indem man übereinstimmt in der Wahl desjenigen, den man offen in der Gesamtheit der Bürger als rechtmäßigen Nachfolger bestimmt. Er allein soll die Herrschaft ausüben, einen ausgezeichneten Verstand besitzen und die Tugenden sein eigen nennen, nämlich Mut, Enthaltsamkeit und die rechte Leitung. Er muß ferner das Religionsgesetz kennen und zwar in einer solchen Weise, daß keiner da ist, der mehr und genauer in allem unterrichtet wäre. Dies muß klar und evident sein. In seiner Wahl muß die Gemeinde übereinstimmen. Ferner hat der Gesetzgeber folgendes anzuordnen. Tritt eine Meinungsverschiedenheit in der Wahl des Kalifen auf, und trennt man sich in verschiedene Gruppen je nach der Neigung und den Wünschen oder stimmt man in der Wahl eines Kalifen überein, der nicht nach dem Befinden der Gesamtheit die Würde und das Verdienst besitzt, so begehen diese Bürger den Frevel des Sichabwendens von Gott.[1]) Die Wahl des Kalifen, die auf Grund des Korans stattfindet, ist die richtigste; denn dieses führt nicht zur Trennung in bestimmte Gruppen noch zu gegenseitiger Feindschaft und Meinungsverschiedenheit. Ferner ist es notwendig, daß in dem Gesetze des Propheten bestimmt werde, daß jemanden, der das Kalifat durch seine Macht oder sein Vermögen für sich in Anspruch nehmen will, die Gesamtheit der Bürger der Stadt bekämpfen und töten müsse. Vermögen sie ihn zu töten, ohne daß sie diese Tat ausführen, dann sündigen sie gegen Gott und wenden sich von ihm ab. Derjenige, der sich an der Ausführung dieser Tat nicht beteiligen will, wird, wenn er die Möglichkeit hat, dieselbe auszuführen, für vogelfrei erklärt,[2]) und zwar nachdem die ersten der Bürgerschaft sich von der Sachlage (d. h. seiner Unterlassungssünde) überzeugt haben. Ferner muß der Gesetzgeber die Bestimmung aufstellen, daß es, abgesehen von dem Glauben an den Propheten, kein Mittel gebe, sich Gott mehr zu nähern, als die Vernichtung dieses Tyrannen. Wenn es daher für die Gegenkalifen klar wird, daß derjenige, der das Kalifat bekleidet, desselben nicht würdig ist, und daß er mit Fehlern behaftet ist, und wenn zugleich dieser Fehler in den Gegenkalifen nicht vorhanden ist, so ist es das Beste, daß

---

[1]) Wörtlich: „sie werden Ungläubige".

[2]) Wörtlich: „sein Blut ist erlaubt".

die Bürger der Stadt sich auf seine Person (die des Gegenkalifen) einigen. Als würdig des Kalifates und des Vertrauens der Bevölkerung ist derjenige zu bezeichnen, der sowohl am meisten Geistesgaben besitzt als auch am höchsten die Fähigkeit hat, die Führerschaft der Stadt zu übernehmen. Wer daher in den übrigen Tugenden nur ein mittelmäßiges Maß besitzt, jedoch in diesen beiden sich hervortut, ohne daß er jedoch die anderen Tugenden ganz entbehrte,[1]) oder sogar zu dem Gegenteil derselben (den konträren Lastern) hinneigte, ist würdiger des Kalifates, als ein anderer, der in den übrigen Tugenden sich hervortut, ohne daß er jedoch dem ersten gleichkommt in den genannten zwei Eigenschaften. Derjenige, der am meisten Wissen besitzt, muß sich vereinigen mit demjenigen, der am meisten Verstand hat und ihm helfen. Der scharfsinnigste von beiden muß bei dem anderen Unterstützung suchen. Sie müssen handeln, wie es Omar und Ali taten.

Betreffs der gottesdienstlichen Handlungen muß der Gesetzgeber ferner Vorschriften aufstellen, die nur durch das Kalifat in der würdigsten Weise ausgeführt werden. Nur durch den Kalifen bestehen dieselben und dienen zugleich dazu, ihm größere Macht zu verleihen. Diese durch den Gesetzgeber zu bestimmenden Dinge sind diejenigen, die das Kalifat angehen, z. B. die Feste. Er muß daher der Gemeinde Versammlungen vorschreiben wie diese (die uns von Mohammed zur Pflicht gemacht wurden); denn in diesen ist für die Menschen ein wichtiges Motiv gegeben, festzuhalten an der Gemeinschaft der Bürger, die Mittel zu ergreifen, die der Mut eingibt (zur Verteidigung der Stadt), und zugleich in gemeinsamem Wetteifern darnach zu streben, das Gute zu erwerben. Durch die gemeinsame Aufmunterung werden die Tugenden erworben und durch gemeinsames Zusammenwirken in religiösen Versammlungen werden zugleich Gebetserhörungen und der Segen Gottes auf die Verhältnisse des städtischen Lebens herabgerufen, die du aus unseren Darlegungen kennen gelernt hast.

Ebenso müssen gesetzliche Bestimmungen festgesetzt werden für den Verkehr. Der menschliche Verkehr setzt viele große Kategorien (des Zusammenlebens) voraus, und dieses sind die Arten des Verkehrs, die hinleiten zu dem Aufbau der zwei

---

[1]) Wörtlich: „ihnen nicht ganz fremd ist“.

Fundamente der Stadt, nämlich der ehelichen Gemeinschaft und dem allgemeinen Zusammenleben der Bürger (den Freundschaften). In gleicher Weise müssen gesetzliche Bestimmungen getroffen werden für den Verkehr, der hinführt zum Austausch von Gütern; im Geben und Nehmen, und betreffs dieses Verkehrs müssen diejenigen Ursachen bestimmt werden, die einen Irrtum und Betrug verhindern. Solche Verkehrsarten, die Betrug in sich enthalten, müssen verboten werden, ebenso ein Austausch von Gütern, in dem die Qualitäten der Tauschobjekte sich verändern, bevor der Kauf in Leistung und Gegenleistung fertig ist. Dieses ist z. B. das Geldwechseln und der Kauf auf Kredit (oder Schuldenmachen) und ähnliches. Der Prophet muß ferner den Menschen gesetzliche Bestimmungen darüber geben, daß sie sich gegenseitig unterstützen, sich gegen Feinde verteidigen und ihre Güter und sich selbst behüten, ohne daß jemand freiwillige Gaben spende (um die Bürger zum gemeinsamen Vorgehen zu bestimmen).

Was nun die Feinde der Stadt und die Gegner des Gesetzes angeht, so muß der Gesetzgeber bestimmen, daß man sie mit Krieg überziehe und vernichte, nachdem man sie aufforderte, zur Wahrheit zurückzukehren. Ihr Vermögen und ihr Besitz fällt den Städten anheim. Denn werden diese Güter und diese Besitzungen (der Staatsfeinde) nicht nach der Art und Weise der Musterstadt[1]) verwaltet; dann gereichen sie nicht zu dem Vorteile der Gemeinde, den man von diesen Gütern erwartet. Da es ferner Diener geben muß, so müssen jene Menschen (die Staatsfeinde) bestimmt werden zu Dienern für die Bürger des geordneten Staates. Als solche eignen sich jene, die weit entfernt sind, sich Tugenden zu erwerben. Solches sind diejenigen, die von Natur aus Sklaven sind, wie die Türken und Neger, kurz alle jene, die nicht in günstigen Klimaten leben. Die Verhältnisse der günstigen Klimate haben die Wirkung, daß in ihnen Völker entstehen, die eine vorzügliche körperliche Mischung haben und ausgezeichnete Geistesgaben besitzen.

Wenn nun außerhalb der Stadt des Gesetzgebers eine andere Stadt besteht, die eine gute Staatsverfassung besitzt, die ihr jedoch nur zuteil geworden ist (durch lange Erfahrung),

---

[1]) Wörtlich: „der tugendhaften Stadt".

indem die Zeit vielfache Verbesserungen eingeführt hat — dabei steht jedoch fest, daß[1]) es keine eigentlich gute Staatsverfassung gibt außer derjenigen, die von Gott geoffenbart wurde — so gilt betreffs dieser Völker und Städte folgendes. Irrten sie vom richtigen Wege ab, so muß ihnen eine Verfassung gegeben werden; denn ihre soziale Verpflichtung (zum sozialen Zusammenleben) muß befestigt werden. Ist dies aber notwendig, dann erfordert die Reorganisation der ungeordneten Städte, daß sie nach den Gesetzen des ganzen Weltalls vollzogen werde.[2]) (So wie die Ordnung in den Sternen geschrieben steht, muß sie auch in der Stadt durchgeführt werden.)

Wenn daher das Volk des Idealstaates auch diese andere Verfassung als gut und edel ansieht, und wenn es zugleich davon überzeugt ist, daß durch die Veränderung der Verfassung die Zustände eines dem Verderben geweihten Staates wiederum zur Ordnung und zum Glücke zurückgeführt würden, (so ist es verpflichtet, die Religion des Propheten anzunehmen). Erklärt nun jener Staat, unsere (koranische) Gesetzgebung müsse nicht notwendigerweise angenommen werden, und bezeichnet er den Gesetzgeber (Mohammed) als einen Lügner in seinem Anspruche, seine Gesetzgebung sei eine geoffenbarte und sie sei bestimmt für alle Städte (also den ganzen Erdkreis), dann liegt in diesem Verhalten ein großer Mangel und eine moralische Schwäche, die der Verfassung anhaftet. Die ihr Entgegentretenden haben darin eine Handhabe, dieselbe von sich abzuweisen, indem das Volk jener Stadt sich weigert, die Verfassung anzunehmen. Auch jene Leute müssen dann bestraft und bekämpft werden, jedoch in einer bestimmten Art des Krieges, nicht in einer solchen Art, wie sie gegen die vollständig Abtrünnigen und Irrgläubigen geführt wird, oder es müssen ihnen Strafgelder auferlegt werden entsprechend dem, was man für sie (als Strafe) auswählt und wie man ihre Schuld bestimmt, d. h. ob sie (die göttliche Offenbarung) zunichte machen und mißachten und inwiefern sie davon freizusprechen sind. Sie entzogen sich dem Gehorsam gegenüber dem

---

[1]) Wörtlich: „indem es keine".

[2]) Wörtlich: „daß von den Städten das ganze Weltall prädiziert werde". Die Stadt muß also dieselben Gesetze in sich enthalten, die das Weltall im großen zeigt. Die Stadt ist für sich eine kleine Welt. Oder: „auf die Städte muß das ganze Weltall übertragen werden".

Gesetze, das Gott geoffenbart hat. Wenn sie zu Grunde gehen, so verdienen sie diese Strafe. Durch ihren Untergang wird ihre Person (ihr Körper) vernichtet, zugleich aber ein dauernder Nutzen geschaffen, besonders dann, wenn die neu auftretende Verfassung vollkommener und edler ist (als die frühere).

Betreffs ihrer bestimmt der Gesetzgeber ferner: wird der Zustand des friedlichen Zusammenlebens (d. h. die Strafen für Totschlag) geordnet nach den Vorschriften des Loskaufes von der Blutschuld und des Kopfgeldes, so möge man diese Bestimmung belassen. Der Prophet darf ferner jene und die anderen Menschen nicht in derselben Weise leiten. Er muß Strafen, Grenzen und Hindernisse aufstellen, die die Menschen hindern, widerspenstig zu sein gegen das göttliche Gesetz. Jeder Mensch jedoch ist nicht so angelegt, daß er sich zurückhalten ließe durch das, was er betreffs des anderen Lebens fürchtet. Daher müssen die meisten Bestimmungen sich gegen diejenigen gesetzwidrigen Vergehen richten, die die Ordnung des Ganzen zu zerstören drohen, wie z. B. gegen den Diebstahl, den Ehebruch und die Sodomie, ebenso gegen die Feinde der Stadt und andere. Wenn jedoch damit zugleich ein Schade für die Person eines einzelnen gegeben ist, so ist dies (nicht nur kein Übel, sondern) sogar erforderlich, daß in ihnen eine gewisse Züchtigung vorgesehen sei. Mit der (theoretischen) Vorschrift allein kann man sich nicht begnügen. Es ist daher erforderlich, daß die gesetzlichen Vorschriften betreffs der Kultushandlungen und der Strafen sich im richtigen Maße befinden, ohne (nach der einen oder anderen Seite hin) zu übertreiben, noch auch irgend etwas zu vernachlässigen. Ferner müssen viele Verhältnisse mit gesetzlichen Bestimmungen betroffen werden, besonders in Verkehrsverhältnissen, die mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben; denn die Zeiten haben gewisse Eigentümlichkeiten, denen man nicht gerecht werden kann (ohne bestimmte Vorschriften, die nach den Zeiten zu verändern sind).

Um nun den Verkehr der Stadt zu erhalten, muß die Kenntnis folgender Momente vorhanden sein: der Ordnung, der Krieger, der Einkünfte und Ausgaben (Export), der Herstellung der Waffen, der Steuern, der Grenzstädte, Grenzen und anderes. Daher ist es erforderlich, daß die Ordnung dieser Verhältnisse dem Ordner der Gesellschaft überlassen werde, insofern er der Nachfolger des Propheten (und der Stellvertreter Gottes) ist.

In diesen Bestimmungen stellte er keine Satzungen auf, die sich auf einzelne Fälle beziehen; denn in der Vorschrift von solchen Geboten ist ein großer Mangel enthalten, weil diese Gebote sich mit dem Wechsel der Zeiten verändern müssen. Die Aufstellung von allgemeinen Satzungen aber ist, obwohl sie alle Fälle nennt und vor allen Übeln behütet, (im einzelnen) nicht durchführbar. Daher muß diese Anwendung der allgemeinen Satzungen auf die einzelnen Fälle wohlberatenen Männern überlassen werden.

Es ist sodann erforderlich, daß der Gesetzgeber auch über die ethischen Eigenschaften und Gewohnheiten Satzungen aufstelle, die zur Gerechtigkeit auffordern. Diese ist für alle Handlungen die richtige Mitte. Die richtige Mitte aber wird aus zwei Gründen für die Charaktereigenschaften und die Gewohnheiten gefordert. Sie wird gefordert sowohl inbezug auf die Unterdrückung der übermütigen Leidenschaften und um die Seele zu reinigen, besonders aber, damit durch diese Bestimmungen die Seele die Oberherrschaft über die niedrigen Kräfte erlange und in ganzer Weise frei wird von dem Körper. Wenn aber in den Tugenden die niederen, sinnlichen Kräfte zur Anwendung kommen, so dient dieses nur zum irdischen Glücke. Die sinnlichen Genüsse haben den Zweck, den eigenen Körper und die Nachkommenschaft zu erhalten (conservatio individui et speciei). Der Mut hat den Zweck, den Bestand der Stadt zu sichern. Die Laster, die in einem Zuviel des Guten bestehen, werden vermieden auf Grund der bösen Folgen, die sie haben bezüglich der glücklichen Ordnung der menschlichen Verhältnisse. Diejenigen Laster hingegen, die in einem Zuwenig des Guten bestehen, werden vermieden auf Grund der bösen Folgen, die sie für die Stadt haben. Die Klugheit, die eine Tugend ist und die die dritte ist im Bunde mit der Selbstbeherrschung und dem Mute, bezeichnet nach unserem Sprachgebrauch nicht die theoretische Weisheit;[1]) denn in dieser wird keine goldene Mitte zwischen zwei Extremen vorgeschrieben. Sie bezeichnet vielmehr die praktische Weisheit, die sich auf die Handlungen und die sozialen Verhältnisse des diesseitigen Lebens erstreckt. Die eifrige Beschäftigung, die darin liegt, daß man bestrebt ist, die Verhältnisse des Lebens kennen zu

---

[1]) Der arabische Ausdruck ist für beide der gleiche.

lernen und das Verlangen nach dem Wahren, indem man die Vorteile und Resultate in jeder Weise erwägt und die Ursachen der Verluste in jeder Beziehung vermeidet, so daß das Gegenteil von dem, was der Mensch für sich selbst erstrebt, seinen Mitmenschen zustößt, und daß er selbst daran gehindert wird, die anderen Tugenden zu erwerben, — diese Charaktereigenschaft ist die Verschlagenheit. Zur Strafe fesselt man ihn in einen Karkan und dadurch entfernt man ihn aus der Gesellschaft, seinen Lebensverhältnissen, seiner Familie und seinem Glück, bis er sich bessert. Weil nun die Motive, die zum Handeln antreiben, entweder aus einer Begierde oder aus dem Zorn oder aus der Fähigkeit, in vernünftiger Weise die Handlungen zu leiten, hervorgehen, so sind also der Tugenden drei: erstens der Habitus, der die richtige Mitte einhält inbezug auf die Begierde, wie z. B. die Begierde desjenigen, der nach Weib, Speise, Kleidung, Ruhe und nach anderen Genüssen der äußeren oder inneren Sinne verlangt (die temperantia); zweitens der Habitus, der die richtige Mitte aller Betätigungen der zornmütigen Kraft bezeichnet, wie z. B. inbezug auf Zorn, Furcht, Kummer, Scham, Haß, Neid und anderes (die fortitudo), drittens der Habitus, der die richtige Mitte in der Leitung der menschlichen Verhältnisse angibt (die prudentia).

Die ersten dieser Tugenden sind die Weisheit, die Enthaltsamkeit und der Mut: die Summe [1]) aller aber ist die Gerechtigkeit. Alle diese Tugenden sind verschieden von den theoretischen

---

[1]) Vgl. Thomas, der dieselbe Lehre betreffs der prudentia aufstellt, Sum. th. III 85, 3 ad. 4: . . . prudentia est directiva omnium moralium virtutum. I—II prudentia est simpliciter principalior omnibus (virtutibus cardinalibus), ib. 66, 1 c: Ideo prudentia, quae perficit rationem, praefertur in bonitate aliis virtutibus moralibus, perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem, et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit. Unde et iustitia, quae est in voluntate, praefertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quae est in irascibili, praefertur temperantiae, quae est in concupiscibili, quae minus participat rationem. Ib. art. 2 c; II—II 23, 2 c; 47, 6 ad 3; 56, 1 ad 1; 123, 12 c; 141, 8 c. Es ist für Avicenna charakteristisch, daß er die Ethik in dieser summarischen Weise behandelt. Sein Blick war hauptsächlich auf die Erklärung der physischen Welt gerichtet. Zudem war die Ethik zu seiner Zeit in theologischen und juristischen Werken abschließend behandelt, so daß eine wissenschaftliche Darstellung derselben kein Problem war, das seinen Geist reizen konnte.

Tugenden. Wer jedoch zu diesen praktischen Tugenden noch die theoretische Weisheit hinzuerwirbt, der ist glücklich geworden. Wer dazu sich noch durch Eigenschaften der Prophetie ausgezeichnet, der ist ein ehrwürdiger Meister der Menschen, und dessen Verehrung ist nach der Verehrung Gottes erlaubt. Er ist Herrscher des Weltalls der niederen Welt und Stellvertreter Gottes in ihr.

Damit endet das vierte Buch, das über die Metaphysik handelt.

Anmerkungen[1]) zur Metaphysik Avicennas.

I. Glossen der Handschrift c (Iṣfahân 1672).

Beiträge zur Geschichte der muslimischen Philosophie in Persien im XVII. Jahrhundert.

6, 11: „andere Begriffe" (wörtlich: eine andere ratio), wie das Abstrakte (Geistige) im allgemeinen oder das Seiende im allgemeinen. (Ersteres bildet einen Teil des materiellen Objektes, wenn unter demselben die Geisterwelt zu verstehen ist; letzteres das formelle Objekt der Metaphysik. Versteht man aber unter dem „Abstrakten" das Unkörperliche im allgemeinen (*τὸ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον*), so bezeichnet es ebenfalls das formelle Objekt.)

6, 12—13: Mit „Philosophie im wahren Sinne des Wortes" will Avicenna die Philosophie bezeichnen, die selbständig ist (in ihren Deduktionen) und die keiner anderen Wissenschaft bedarf, die über ihr stände (so daß sie aus dieser die Prinzipien ihrer Beweise entnehmen müßte). Ihre Probleme werden bewiesen durch den Beweis des „weshalb",[2]) der die Kenntnis des absolut Sicheren und ewig Wahren verleiht.

---

[1]) Die hier folgenden Anmerkungen beziehen sich auf die Seiten und Zeilen des vorausgehenden Textes. Sie sind entnommen den Hss. c (= Iṣfahân 1672), (die Verfasser dieser Glossen nennen sich Aḥmed und Ṣadr) und d (1838 Persien), dem Lexikon Fârûqîs 1745† und Gorgânîs 1413† und gewähren Einblicke in die philosophisch sehr regen Jahrhunderte, die auf Avicenna und Ġazâlî folgen bis an die Schwelle der Neuzeit. Die Anordnung bezweckt das chronologisch Zusammengehörige zu vereinigen, so daß dem Historiker die Aufgabe erleichtert wird, aus diesen direkten Quellen (die wenigen sachlichen Erläuterungen von seiten des Übersetzers wurden als solche gekennzeichnet), soweit dieselben ausreichen, einige Linien zur Skizzierung der Geschichte der muslimischen Philosophie zu gewinnen.

[2]) Der Beweis des *δι' ὅτι*, der die Ursachen des Gegenstandes erschließt, ist derjenige, der die tiefste Erkenntnis verleiht.

9, 17: Die Bewegung bewegt sich von der Potenz zur Aktualität.

13, 18: Der Unterschied zwischen dem Zusammengefaßten (den „Summen“) und dem, was die Natur des geistig Zusammengefaßten hat, ist wie der Unterschied zwischen dem Ganzen (kullun) und dem Universellen (kullîjun).[1]

16, IV. Erl.: Die Untersuchung, die die Ursachen als „Ganzes“ betrachtet, ist eine solche, die einen einzelnen Gegenstand erforscht, insofern in ihm alle vier Ursachen zusammenwirken, so daß erst durch das Zusammenwirken aller vier der ganze ontologische Inhalt des Dinges entsteht. Die Ursachen ergänzen und bedingen sich gegenseitig. Keine macht die andere überflüssig. In diesem Sinne bilden sie also ein abgeschlossenes und in sich vollständiges „Ganze“, in dem kein Teil fehlt.

17, 13: Die Ausdehnung ist ein Prinzip für die Existenz der Körper; denn sie ist die Ursache, die sich verhält wie eine Wesensform, und eine solche Ursache ist eine der vier Ursachen für die Existenz der Körper.

21, 12 Erl.: Der Einwand besagt: keine Wissenschaft darf die Prinzipien ihres Objektes nachweisen. Sie würde sonst den Beweis für die Existenz ihres eigenen Objektes liefern. Letzteres ist aber unmöglich, da jede Wissenschaft die Existenz ihres Objektes voraussetzt.

23, 12 Erl.: Die Prinzipien der partikulären Wissenschaften bilden ein „akzidentelles“ Objekt der Metaphysik, weil das wesentliche und „formelle“ Objekt bereits bestimmt ist als das „Seiende als solches“, und weil ferner eine Wissenschaft nicht zwei formelle Objekte besitzen kann. Auf diese Weise sucht also Avicenna die formelle Einheit des Objektes der Metaphysik zu wahren und ihr zu gleicher Zeit die Untersuchung der Prinzipien der partikulären Wissenschaften zuzusprechen.

23—24 Erl.: Die rein metaphysische Determinierung des Seienden, aus der das Objekt der Naturwissenschaft entsteht, ist in der arbor porphyriana klargelegt. Die Untersuchung der Substanz führt zu den „Arten“ der Substanz. Als solche ergeben sich notwendig die substantia incorporea et corporea.

---

[1]) „Zusammenfassen“ (agmala) zu einem Ganzen (kullun), einem einheitlichen psychischen Inhalte und „abstrahieren“ (igmâlun, Abstraktion) sind eng assoziierte Begriffe.

Mit letzterer ist das Objekt der Naturwissenschaft erreicht, das die Metaphysik als Königin den unter ihr stehenden Naturwissenschaften darreicht. Das Objekt der Mathematik entsteht teils aus dem Begriffe des Akzidens der Qualität — es ergibt sich also in der Untersuchung der Akzidenzien — teils aus dem Begriffe des Einen, der den gleichen Umfang hat, wie der des Seienden. Aus der Untersuchung dieses Begriffes ergibt sich das Objekt der Arithmetik, die Zahl. Geometrie und Arithmetik empfangen also als Dienerinnen von der Königin, der Metaphysik, ihre Objekte.

27, 18: Der erste Philosoph (der sich mit der ersten Philosophie beschäftigt) betrachtet und untersucht die göttliche Wissenschaft, die die „erste Philosophie“ ist.

29, 6 von unten; „zu einem gleichgeordneten“: Für diese Wissenschaft, die Metaphysik, gibt es keine Wissenschaft, die über ihr, noch eine, die ihr gleich stände.

30, 22: Das Objekt der Metaphysik, d. h. das Wesen Gottes, das der reinen Geister und das der getrennten (unkörperlichen) Substanzen (der Seelen).

36, 16: Die Objekte der metaphysischen Untersuchungen gehen denen der Physik voraus; denn die Metaphysik ist eine Wissenschaft, die universell und allgemein ist; die übrigen Wissenschaften befinden sich aber unter ihr und sind dem Beweise der Metaphysik untergeordnet (indem sie ihre höchsten Prinzipien der Metaphysik entnehmen).

43, 18: Gott ist über alle Dinge mächtig; denn alle Arten der menschlichen Handlung endigen bei einer ersten Ursache (die sie hervorbringt; Determinismus).

44, Titel: „Der Hinweis“ ist die Definition des Begriffes durch die Beziehung des Dinges und des Seienden. Darin liegt zugleich die Bestimmung des Objektes und der eigentümlichen Natur dieser Wissenschaft. Nur durch ihre Beziehung auf etwas unserem Fassungsvermögen Zugänglicheres, nicht durch Darlegung ihres Inhaltes (werden die Begriffe von res und ens klar gemacht).

Der Begriff der res gehört zu den Kategorien zweiter Ordnung,[1]) die sich stützen und gründen auf die Kategorien

---

[1]) res und ens rechnet Behmenjâr, der Schüler Avicennas, also zu den logischen Kategorien. Er läßt sich dabei durch ein empiristisch-nomina-

erster Ordnung. Der Begriff res verhält sich wie das Allgemeine, das Individuelle, das Genus und die Art. Unter den realen Dingen der Außenwelt existiert kein besonderes Sein, das als res zu bezeichnen wäre; sondern das Wirkliche, sei es nun ein Mensch oder dieses bestimmte Objekt, erfordert nicht in dieser seiner Bedeutung als Kategorie, daß es eine res sei. Ebenso verhält sich das „Wesen" und in gleicher Weise auch die „Existenz" im Verhältnis zu ihren Arten — Behmenjâr.

Daher ist diejenige Wissenschaft, die die übrigen Wissenschaften umfaßt, die Metaphysik, und das primäre Objekt derselben ist das Seiende im allgemeinen und dasjenige, was dem Seienden an Universalität gleichkommt, und dieses ist das Eine (ens et unum convertuntur). — Fârâbî.

46, 20: Avicenna will sagen: wenn man auch zugäbe, daß die beiden genannten Begriffe zwei wesentliche Teile des Seins bildeten, die ihm notwendig anhaften, indem das Sein nicht ohne dieselbe existieren kann, so gehörten sie beide zu den Arten und Teilen des Seins. Nun aber ist das Seiende bekannter als beide und häufig stellen wir uns das Sein vor, indem wir den Begriff dieser beiden Dinge zu gleicher Zeit übersehen. — Ṣadr.

49, 3 Erl.: Auf den Beweis für die Existenz (der demonstratio „quod exsistit"), „folgt" im Erkennen ein anderer Inhalt, als auf den Beweis des quid est. Wesenheit und Dasein sind also verschieden.

52, 3 von unten: Der Begriff wird in der Seele dadurch wirklich, daß der Verstand ihn in besonderer Weise erfaßt.

56, 3: In eigentlicher Definition d. h. durch die Untersuchung über eine Einzelwissenschaft oder Begriffsbestimmung.

59, 15: Das Nichtseiende wird in gewisser Weise durch das Seiende erkannt. Es wird nämlich erkannt, indem das Seiende in gewisser Weise von ihm ausgesagt und indem es auf das Seiende bezogen wird.

59, 17: Das Nichtseiende wird wiederum zur Existenz gebracht: wäre es möglich, daß das Nichtseiende wiederum zur Existenz gelangte, trotzdem der Ersatz des Nichtseienden in sich möglich ist. Dann ist der Unterschied zwischen ihm und

---

listisches Prinzip leiten: nur Inhalte, die greifbare Dinge bezeichnen, seien es Arten oder Individuen, können als reale Kategorien gelten. Alle übrigen Begriffe sind demnach nur logische Kategorien. Reale Begriffe, die zugleich universeller sind, als die Kategorien, scheint er nicht zuzulassen.

dem ins Dasein Zurückkommenden aufgehoben. Denn es ist unmöglich, daß das eine von beiden determiniert werde durch das „wieder in die Erscheinung Treten“ und das andere durch das „Anfangen im Sein“. (Durch „Wiederkehr“ und „erstes Auftreten“ können beide nicht genügend unterschieden werden. Sie müssen zur Unterscheidung substantielle und individualisierende Bestimmungen erhalten).

Zur Metaphysik gehört die Lehre, daß das Nichtseiende nicht wiederum in die Erscheinung treten kann und zwar deshalb, weil es (das Wiederkehrende) das erste Ding ist, das als Seiendes bezeichnet wird. Denn wenn man sagt, es tritt wiederum in die Erscheinung, dann sagt man von ihm etwas Wirkliches aus. Wenn diese Aussage nicht ein Wirkliches bezeichnet, dann existierte kein Unterschied zwischen dem Wiederkehrenden und dem zum ersten Male Auftretenden; denn das Wiederkehrende ist dasjenige, was im Zustande des Nichtseins betrachtet wird als ein Ding, das früher existierte, dann in das Nichtsein versank. Es wird also bezeichnet als ein „Wiederkehrendes“ und muß notwendigerweise ein Objekt des Hinweises (d. h. ein reales Individuum) sein. Das zum ersten Male Auftretende bildet das Gegenteil davon. Es ist ein solches, das in dem Zustande des Nichtseins nicht mit dieser Eigenschaft bezeichnet werden kann. Wie du einsiehst, erfordern alle diese Auseinandersetzungen (als Voraussetzung), daß das Nichtseiende existierend sei.[1]) Behmenjâr vergl. Brockelmann G. d. arab. L. I. 456 Nr. 68.

60,11—12: Einige Dinge verhalten sich so, daß ihr Dasein notwendig ist. Dieses sind die ewigen Dinge (die Sphären und Geister). Andere verhalten sich so, daß ihr Dasein von einem Notwendigen stammt. Dieses ist das Entstehende und Vergehende. Beides bedarf (zu seiner Existenz) eines anderen Dinges (als Wirkursache), und dieses ist der notwendig Seiende.

61,7: Jeder induktive Beweis, der aufgestellt wird auf Grund dessen, daß die Wiederkehr des Vergangenen (Nichtseienden) möglich sei, bedeutet ein Abweichen von dem Wege

---

[1]) Die hier vorausgesetzte Deduktion lautet: Nur das Seiende kann mit einer Eigenschaft bezeichnet werden. Im vorliegenden Falle wird aber das Vergangene mit einer Eigenschaft bezeichnet. Also ist das Vergangene (d. h. das Nichtseiende) ein Seiendes. Die Lehre von der Wiederkehr alles Vergangenen, also dem Kreislauf alles Werdens, ist ein wesentlicher Teil der altorientalischen Weltanschauung.

der rechten Wissenschaft, da es durchaus evident ist, daß das Nichtseiende nicht wiederum in das Sein zurückkehren kann.

61 Titel: Das notwendig Seiende steht nicht in dem Verhältnis der Abhängigkeit von einem anderen, abgesehen von der Abhängigkeit der Wirkung (Welt) von der Ursache (Gott).

Avicenna will in diesem Kapitel nicht die Existenz des notwendig Seienden beweisen, sondern er beabsichtigt in demselben nur die Eigenschaften des Notwendigen und des Möglichen darzulegen.

63, 5: Kein Ding, das nicht ohne einen anderen existieren kann, ist in seiner Existenz notwendig seiend.

63, 23: Dieser Beweis ist ein Teil der obigen Bedingung: „Tritt aber der zweite Fall ein" u. s. w. Die Ordnung des Beweises lautet also: Ist das Ding nicht durch einen anderen notwendig, dann muß dennoch eine Determination (des Möglichen zum Dasein) und eine Ursache eintreten.

63, 30: Mit diesem „Begriffe (ratio), der sein Wesen ausmacht", will der Philosoph dasjenige bezeichnen, was inbezug auf sein Wesen vollkommen ist in seiner Art, innerhalb deren keine Verschiedenheit zwischen ihren einzelnen Individuen existiert, es sei denn durch Akzidenzien, die (dem Wesen) von außen anhaften. — Ṣadr.

64, 16: „Wenn die Ursache existiert": Dieser Ausspruch kann möglicherweise das wesenhafte Frühersein leugnen.[1]) Wenn man aber aufstellen wollte, daß die alten Philosophen nicht dazu gekommen sind, zu leugnen, die Ursache sei (nur) dem Wesen nach früher, als die Wirkung, so ist diese Behauptung nicht zuzugeben.

64, 17: Dieses trifft zu, wenn die Wirkung zurückbleibt hinter der Ursache (sodaß also zwischen beiden keine Übereinstimmung im Wesen besteht).[2])

67, 12: Die Bedeutung dieser Ausführungen ist, wie es die Darlegung deutlich zeigt, die, daß das Verhältnis der Korrelation zweier Dinge, wenn es in der realen Wirklichkeit existieren

---

[1]) Die Ursache kann existieren, ohne daß die Wirkung eintritt. Dann ist sie also nicht notwendigerweise nur dem Wesen, sondern möglicherweise auch der Zeit nach früher, als die Wirkung. Dann ist eine zeitlich entstehende Welt möglich.

[2]) Das koranische Dogma von der zeitlich entstehenden Welt soll dadurch salviert werden.

soll, notwendig eine Ursache voraussetzt, die es hervorbringt. Diese Ursache bildet die Vermittlung entweder zwischen der Ursache und ihrer Wirkung oder zwischen zwei Wirkungen und zwar nicht so, wie es der Zufall will, sondern in der Art und Weise, daß die notwendig wirkende Ursache eine Verbindung und eine Hinordnung hervorbringt in jedem einzelnen von beiden in Beziehung zum anderen; denn verhalten zwei Dinge sich so, daß das eine nicht das andere hervorbringt, noch auch von ihm hervorgebracht wird, noch auch so, daß beide in gleicher Weise sich auf ein drittes beziehen und dadurch unter sich verbunden sind, so steht das eine nicht in notwendiger Verbindung mit dem anderen, noch hat es den Charakter der Notwendigkeit im Vergleich mit ihm. Der Verstand kann also das eine annehmen, ohne zu gleicher Zeit genötigt zu sein, auch das andere vorauszusetzen. — Ṣadr.

67, 18: Die bestimmte, notwendig wirkende Ursache, die zwischen zwei in Relation stehenden Dingen wirkt, ist diejenige Ursache, die beide miteinander vereinigt und ebenso jedes einzelne der zwei Subjekte, von denen die korrelativen Bestimmungen prädiziert werden (mit dem anderen verknüpft). Der Philosoph spricht hier, indem er die zwei Materien oder zwei Substrate (fundamenta relationis) bezeichnet; denn unter „Terminus der Relation“ versteht man manchmal den wahrhaften und einfachen Terminus, (die formelle „ratio“ der Relation z. B. die Vaterschaft), manchmal auch die zusammengesetzte, die Gegenstand der Wahrnehmung ist (wörtlich: die „allbekannte“ z. B. den Vater, der Substrat der ratio formalis relationis ist). Jedes einzelne der beiden Subjekte der Relation ist Substrat im Verhältnis und in Beziehung zum ersten Begriffe (dem Inhalte der Relation) und zugleich Materie im Verhältnis zum Zusammengesetzten, (d. h. dem Subjekte der Relation, in dem die ratio formalis vorhanden ist); denn es ist Teil dieses letzteren, und zwar materieller Teil. Ebenso verhält es sich in Beziehung auf den abgeleiteten Begriff (z. B. die von einem Substantiv abgeleitete Eigenschaft) als solchen; denn das Substrat, dem man Eigenschaften beilegt, ist etwas Unbestimmtes und Potenzielles (und verhält sich daher wie eine Materie) — Ṣadr.

67, 22: „Existenz eines Dritten“ ist ein Hinweis auf das, was vorausging: „Daher können beide in der Existenz nicht

gleichgeordnet sein" (S. 67, 6); d. h. wenn keines der beiden relativen Dinge Ursache ist für das andere, ohne daß beide zugleich eine äußere Ursache besitzen, „dann können zwei Fälle eintreten" (67, 23 und 68, 3).

67, 26: „Die Existenz ist nicht notwendig"; vielmehr ist seine Existenz eine nur mögliche, die in notwendiger Abhängigkeit steht von einem anderen Dinge (der Ursache). So verhält sich die Existenz der Relationen, der Akzidenzien und der Wesensformen, die in ein aufnehmendes Substrat eingeprägt (und deshalb materieller Natur) sind. Wie kann dieses Ding daher ein notwendig Seiendes sein? Es sind vielmehr die möglichen Dinge, die in ihrer Existenz unvollkommen sind, nicht die Dinge, die in ihrem Dasein selbständig sind wie die unkörperlichen Substanzen. Wie kann da also „Ursache" dieses Dinges dasjenige sein, das ihm in der Existenz korrelativ gegenüber steht?

68, 23: „So verhält sich der Vater zum Sohne" d. h. beide Dinge sind dann Termini der Relation und bekannt. Sie verhalten sich wie Vater und Sohn; denn der Umstand, daß zwei Dinge von einer und derselben Ursache hervorgebracht werden, in Verbindung mit dem anderen Umstande, daß jedes einzelne von ihnen verursachend wirkt in Vereinigung mit jener äußeren Ursache, ist selbst Ursache[1]) für die begrifflich erkennbare Verbindung, die zwischen beiden Termini der Relation besteht. Dieses ist das Verhältnis, in dem die bekannten Relationen existieren.

69, Kapitel 7: Der Zweck Avicennas in diesem Kapitel ist, nachzuweisen, daß die Existenzweise des notwendig Seienden nicht eine solche ist, die sich verhält wie ein Genus, unter dem verschiedene Arten sich zusammenfinden, noch wie die Natur der Art, unter der verschiedene Individuen enthalten sind. Was aber die andere Thesis angeht, daß die Seinsweise des notwendig Seienden nicht in eine numerische Vielheit zerfallen kann, in der jede Einheit sich von der anderen dem Wesen nach unterscheidet, zugleich aber mit ihr in einem zufälligen Dinge übereinstimmt, so befaßt sich mit dieser die vorliegende Betrachtung nicht.

---

[1]) Damit ist das fundamentum formale relationis bezeichnet. Für die Relation zwischen Vater und Sohn ist dies die generatio.

Er ist Einer, d. h. es entsteht keine Vielheit durch das Substrat und für das Substrat in der Einheit.

71, 18: „Sie bildeten eine Einheit", d. h. die Wesenheiten existierten nicht, weil keine äußeren Ursachen beständen, die die adaequate Ursache für das Ding darstellen würden. Diese Einheit könnte nur dann eintreten, wenn die Akzidenzien sich in nur einem einzigen Individuum befänden (mit Ausschluß jedes anderen), oder wenn sie sich in nur einem von den zwei notwendig Seienden per se [1]) vorfänden.

72, 15: Dies ergibt sich aus der Notwendigkeit, daß die dem Wesen nach notwendigen Substanzen universeller Natur sein müssen; denn das esse aliud [2]) hat diese individuellen Wesenheiten der irdischen Welt zur Folge.

72, 23: Avicenna sagt „was die Stelle des Genus vertritt", weil das Notwendige sich betreffs alles dessen, was von ihm ausgesagt wird, nicht verhält wie ein eigentliches Genus. Ferner [3]) existiert im eigentlichen Sinne kein Genus für das notwendig Seiende. Ferner: da das Objekt des Erkennens, von dem der Begriff des Genus ausgesagt wird, wie z. B. der Körper, herstammt von einem Prinzipe, das sich durch freien Willen [4]) bewegt, so ist dieses Objekt nicht im eigentlichen Sinne ein „Genus". Genus ist vielmehr im eigentlichen Sinne nur dasjenige, was den Inhalt dieses Objektes der Außenwelt begrifflich wiedergibt. Dieses kann an Stelle des Genus treten. Wenn man aber sagt: dasjenige, was an Stelle des Genus tritt, kommt jenem Gegenstande dem Wesen nach oder in akzidenteller Weise zu, so gilt dies nur mit Rücksicht auf den begrifflichen Inhalt, der das Ding erklärt. Dasjenige aber, womit man den Gegenstand begrifflich erfaßt (die Abstraktionen) verhält sich naturgemäß wie ein Akzidens (zu dem Gegenstande). Dasselbe gilt von den spezifischen Differenzen.

---

[1]) Dann könnten sie dem anderen nicht zukommen.

[2]) Tritt innerhalb der letzten Art ein Prinzip auf, das eine Verschiedenheit begründet, so bewirkt dieses nicht etwa eine neue Unterart, sondern die numerisch verschiedenen Individuen.

[3]) Wörtlich: „Denn"; jedoch folgt dieser zweite Satz nicht aus dem ersten.

[4]) Die Körper der sublunarischen Welt entstehen aus der Einwirkung der Substanzen der himmlischen Welt. Ein voluntaristisches Prinzip erstreckt sich auf Individuen, kann also kein universale, kein Genus hervorbringen. Nur ein intellektualistisches Prinzip erstreckt sich auf Universalia.

74, 6: Es ist klar, daß Avicenna diese Lehre widerlegt und auch die Auffassungsweisen (d. h. Schwierigkeiten), die früher aufgestellt wurden. Sie besagen: weshalb könnte das esse necessarium nicht ein logisches Ding sein? Jedes einzelne der notwendigen Dinge würde dann mit diesen Begriffen auf Grund seines Wesens ausgestattet sein, ohne daß man für dieses Verhältnis eine andere Ursache irgendwie postulieren müßte.[1])

Diese Darlegung erstreckt sich auf die Natur des notwendigen Seins und auf das, was sich aus ihm ergibt mit Rücksicht auf dieses selbst, nicht mit Rücksicht auf irgend ein anderes Ding. Die Darlegungen, die darauf folgen und von einem anderen Gesichtspunkte ausgehen, bewegen sich in den Betrachtungen über jedes einzelne der beiden Individuen. So z. B. ist dieses einzelne nicht notwendig auf Grund der allgemeinen Natur und auf Grund der notwendigen Konsequenzen seines Wesens.

74, 5: „Wenn es Eigenschaft ‚dieses' Subjektes ist", sonst bedürfte dieses Wesen, damit es sich als Individuum und als Einzelding darstellte, eines anderen. Dann aber könnte es nicht notwendig sein.

74, 23: Der Gedankengang dieser Schwierigkeit ist folgender: Ihr behauptet: wenn die Eigenschaft des esse necessarium es erforderte, nur von diesem individuellen Subjekte zu gelten, dann wird nur diese eine Substanz mit der Eigenschaft des notwendigen Seins bezeichnet. Diese Behauptung ist jedoch zu verneinen; denn die genannte Eigenschaft kann diesem einen und zugleich auch einem anderen zukommen. Der Umstand, daß die Eigenschaft diesem einen zukommt, hindert nicht, daß sie auch zugleich jenen anderen zukomme. — Ṣadr.

Die Konsequenz der dargelegten Lehre ist die, daß das notwendige Sein auf Grund seines Wesens, wenn es in einem Individuum notwendig[2]) ist, sich so verhält, daß es in diesem Individuum alles dasjenige darstellt, was in dem notwendig Seienden ist, d. h. das Individuum wird ihm inhaltlich vollständig gleich; keines von beiden enthält mehr oder weniger, als das

---

[1]) Es ergibt sich keine reale Vielheit des Notwendigen, wenn man letzteres rein logisch auffaßt.

[2]) d. h. wenn es sich in einem Individuum darstellt.

andere. Daher ist es unmöglich, daß dasselbe in einer anderen Materie existiere. Denn wenn die Individualität zusammenfällt mit der Natur des Dinges, dann kann die eine nicht ohne die andere existieren.

75, 9: „etwas ähnliches wie diese": es ist also eine andere Natur (Wesenheit), die dieser ähnlich sieht in ihrer Verbindung (mit dem anderen Subjekte) infolge einer anderen Eigentümlichkeit. Dies jedoch wurde als unrichtig nachgewiesen.

76, 24: Diese Bestimmungen kommen dem notwendig Seienden besonders zu, d. h. sie bilden seine Bestimmungen in Rücksicht auf die Natur des notwendigen Seins, nicht in Rücksicht auf das Ding [1]) selbst, das notwendig seiend ist (das also die Eigenschaft des notwendigen Seins in seine Substanz aufnimmt) und das individualisiert und determiniert ist durch sich selbst. Das Ende der Darlegungen findet sich in der achten Abhandlung (Kap. 4—7).

77, 13; 58, 9: Die Individualität, d. h. das Singuläre, das wahrhaft Existierende [2]) entsteht aus den Teilen, und der individuellen Existenz, die mit ihnen verbunden wird. [3]) Oder es entsteht dadurch, daß sein Wesen hervorgeht aus der adaequaten Ursache. Die Existenz und die eigentümliche Natur werden dann von dieser oder auch von einem anderen Prinzipe (als der Ursache) [4]) abgeleitet. Zwischen beiden (dem Dasein und der Wesenheit) ist aber ein Unterschied.

78, Titel: „Das erste der ersten Prinzipien", d. h. der Satz, die kontradiktorischen Gegensätze können nicht zu gleicher Zeit affirmiert, noch auch zu gleicher Zeit verneint werden.

78, 4: „in den Individuen", d. h. in dem Ding selbst.

78, 15: (Alles Außergöttliche ist nichtig); denn das Ding, dem im höchsten Sinne das Prädikat des Wahren zukommt, ist dasjenige, dessen Existenz ewig dauert. Die Substanz aber, der unter den ewigen Substanzen im höchsten Sinne die Wahrheit zukommt, ist diejenige, deren ewiges Bestehen notwendig

---

[1]) Die Bestimmungen haften dem Notwendigen an „formaliter", auf Grund seines Wesens, nicht auf Grund seiner Individualität, wenn diese auch mit dem Wesen identisch ist.

[2]) Übersetzung von τὸ ἀληθῶς ὄν.

[3]) Das Ding besteht also aus essentia und exsistentia.

[4]) Neben der Ursache ist auch das aufnehmende Prinzip, die Materie, zu berücksichtigen.

ist. Diese ist der notwendig aus seinem Wesen heraus Seiende. Das Kontingente,[1]) sei es, daß es ein ewiges oder ein nicht ewiges ist, ist nur wahr auf Grund eines anderen und weil es existiert durch einen anderen. Daher sind alle Dinge außerhalb des in sich notwendig Seienden in sich selbst vergänglich, jedoch wahr durch den notwendig Seienden. — Ṣadr.

79, 5: „im allgemeinen", d. h. man versteht unter dem Begriffe des Wahren etwas universelleres, als das reale Sein im absoluten Sinne, d. h. das Sein des realen Dinges der Außenwelt und das andere, das psychische Ding[2]) (das ens logicum).

79, 5—6: „Das gesprochene Wort", d. h. das Urteil,[3]) das ausgesprochen wird. „Der Gedanke", d. h. das Urteil, das begrifflich gefaßt ist.

79, 7, 60, 2: Das Prinzip des Widerspruches besagt: es gibt kein Mittelding zwischen der Aussage eines Prädikates und der Negation desselben von irgend einem realen Gegenstande.

79, 12: „Sophist" ist ein solcher, dessen philosophische Richtung darin besteht, andere in Irrtum zu führen.

80, 21: Ein Syllogismus, der sich ebenso verhält, d. h. der seine Konklusion notwendig zur Folge hat.

80, 24: Die Prämissen verhalten sich ebenso, d. h. sie sind in sich selbst wahr und bekannter (als die Konklusionen).

82, 15—16: Zum Ausspruche des Kratylos bemerkt c: das Bestehen der Substanzen wird vernichtet wie das der Akzidenzien in und durch die Zeitdauer, in der der Mensch den Gegenstand erkennt.

82, 17: Das Ding besteht nur durch eine Relation d. h. nicht in der definitio (Umgrenzung) seiner selbst, sondern nur inbezug auf die Vorstellungen der Phantasie.

83, 19: Die Darlegung (betreffs der Unfehlbarkeit der Propheten) entspricht der Tatsache, daß Avicenna in diesem Punkte der Lehre der Schiiten folgt, die die Lehre von den (12) Imamen aufstellen. Denn diese besagt, daß Vergeßlichkeit und Fehler dem Propheten nicht zustoßen können.

---

[1]) Wörtlich: „das im Sein Mögliche".

[2]) Wörtlich: „und die andere Seele" d. h. das Psychische im Gegensatz zur Außenwelt.

[3]) Erst in dem Urteile, nicht in dem einzelnen Worte oder Begriffe, ist das Wahre oder Falsche enthalten. Vgl. Arist. de interpret. 17 a 2.

84, 25: Jeder Begriff bedeutete in diesem Falle alle diejenigen Gegenstände, die außerhalb seines Umfanges liegen.

85, 26: Mit diesen beiden Darlegungen, nämlich dem Hinweis auf die erwähnte Demonstration und ähnliche, löst er die Schwierigkeit, die hergenommen wurde aus den Syllogismen, die widersprechende Konklusionen ergeben. Der Philosoph löste sie für die Perplexen und gibt in diesen Schwierigkeiten die richtige Leitung und Lösung. Der böswillige Sophist aber will nur die Diskussion erregen. Gegen ihn kann man also keine Sanftmut und Nachsicht anwenden (wenn er den Satz des Widerspruches leugnet). Man darf nur in der Weise gegen ihn vorgehen, wie es der Meister selbst angab, d. h. gegen ihn das Feuer in Anwendung bringen, ihn durchprügeln und peinigen; denn diese Dinge und ihre Nichtexistenz hielt er für ein und dasselbe. Widerstrebt er daher einem dieser Dinge, so gesteht er dessen Existenz zu und sagt damit zugleich, daß seine Existenz sich nicht verhält wie seine Nichtexistenz, noch seine Behauptung wie seine Verneinung.

Gorgânî (S. 124) definiert: „das Sophisma ist ein Syllogismus, der aus rein vermuteten Prämissen zusammengesetzt ist. Er verfolgt den Zweck, den Gegner in Irrtum zu führen und ihn zum Schweigen zu bringen. So behaupten wir z. B.: die Substanz existiert real im Geiste. Alles aber, das im Geiste existiert und d u r c h den Geist wie durch ein Substrat seinen Bestand hat, ist ein Akzidens (vgl. Arist. Kategor. 1. a 24); daraus deduziert man sodann: folglich ist die Substanz ein Akzidens.“ Ferner S. 238: „die sophistische Deduktion ist ein Syllogismus, der entweder auf Grund seiner Form oder auf Grund seiner Materie falsch ist. Die Falschheit auf Grund der Form besteht darin, daß der Syllogismus keine solche Figur besitzt, die die Konklusion zur Folge hat. Dies tritt ein, weil eine Bedingung nicht erfüllt (wörtlich: in Unordnung geraten) ist, sei es in der Qualität, Quantität (Umfang) oder Hinsicht (in der ein Terminus formell prädiziert wird). Dies tritt ein, wenn z. B. die propositio maior der ersten Figur partikulär oder ihre propositio minor negativ oder (dem Modus nach) de materia contingenti ist. Die Falschheit auf Grund der Materie (d. h. der propositiones) besteht darin, daß eine der Prämissen des Syllogismus identisch ist mit dem, was bewiesen werden soll. Dies ist die petitio principii. So argumentieren wir: jeder Mensch ist ein animal rationale.

Atqui omne animal rationale est risibile. Ergo omnis homo est risibilis. Oder eine der Prämissen ist falsch, jedoch scheinbar richtig. Dies trifft zu entweder von seiten der Form, oder von seiten des Inhaltes — von seiten der Form, wenn wir z. B. von dem Bilde des Pferdes, das auf die Mauer gezeichnet wurde, sagen: dies ist ein Pferd. Jedes Pferd besitzt nun aber die Fähigkeit zu wiehern. Folglich habe dieses Bild die Fähigkeit, zu wiehern. Ein Irrtum von seiten des Inhaltes tritt ein, weil man (z. B.) nicht achtet auf die reale Existenz des Subjektes in der affirmativen Aussage. So sagen wir: jeder Gegenstand, der Mensch und Pferd ist (Kentaur), ist ein Mensch. Nun aber ist jeder Gegenstand, der Mensch und Pferd ist, auch ein Pferd. Folglich sind einige Menschen Pferde. Der Irrtum dieses Syllogismus besteht darin, daß das Subjekt der beiden Prämissen nicht real existiert. Denn von keinem realen Gegenstande ist es richtig, zu behaupten, er sei Mensch und Pferd. Derselbe Irrtum kann ferner eintreten, wenn wir z. B. eine Aussage aus der ontologischen Ordnung (wörtlich: eine natürliche) an Stelle der logisch allgemeinen (d. h. einer Prämisse mit rein logischem Inhalte) setzen. So sagen wir: der Mensch ist ein Tier. Nun aber ist „Tier“ Genus. Folglich ist der Mensch Genus. Man hat die Behauptung aufgestellt, die sophistische Deduktion ist entweder zusammengesetzt aus Prämissen, die der Wahrheit ähnlich sähen, ohne wahr zu sein. Diese Deduktion wird Sophisma genannt; oder sie ist zusammengesetzt aus solchen, die allgemein angenommenen Grundsätzen gleichen. Diese wird „zänkische Spielerei genannt“. „Der Trugschluß ist eine Rede, die aus Aussagen zusammengesetzt ist, welch letztere entweder kategorischen oder dubitativen oder allgemein angenommenen Urteilen gleichen“. Vgl. ib. S. 231: „die petitio principii ist eine Deduktion, die die conclusio zum Bestandteile des Syllogismus macht oder die die conclusio deduziert aus (nur) einem Teile des Syllogismus. So sagen wir z. B., der Mensch ist ein animal rationale (wörtlich: ist „Fleisch“ in dem biblischen Sinne „alles Fleisch“ = alle Menschen; propositio minor). Alle animalia rationalia besitzen aber die Fähigkeit zu lachen (propositio maior). Daraus ergibt sich, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt zu lachen. Die propositio maior und die conclusio sind daher in diesem Syllogismus ein und dasselbe, da animal rationale (wörtlich: Fleisch) und Mensch konvertibel sind (wörtlich: „beständig

miteinander verbunden sind“ wie der Begriff des Einen und des Seienden) d. h. sie haben denselben Inhalt. Daher ist auch die propositio maior und die conclusio ein und dasselbe“.

86, 1: Die erste „Prämisse“ (zwischen Affirmation und Negation gibt es kein Mittelding), die wir verteidigt haben, gegen die Behauptung dessen, der dieselbe leugnete und sie für unrichtig erklärte, ist das erste Prinzip des urteilenden (nicht des rein begrifflich auffassenden) Denkens und das erste Prinzip der Wissenschaften, sodaß also die Beziehung dieses Prinzipes zu den ersten und zweiten (logischen) Prinzipien sich ebenso verhält, wie das erste (ontologische) Prinzip der existierenden Dinge (Gott) und die erste Ursache der übrigen Ursachen und der Wirkungen zu diesen. Die Art und Weise, wie dieses (das Gesetz des Widerspruches) das erste Prinzip ist, hast du bereits kennen gelernt und du hast eingesehen, daß es dem Metaphysiker (wörtlich: philosopho primo) d. h. demjenigen, der die erste Philosophie kennen gelernt hat, obliegt, diese Denkprinzipien zu verteidigen. Daher sagt Avicenna (S. 86, 2—3): „die ersten Prinzipien der Beweise führen hin zur Kenntnis der Demonstrationen“, so daß sie sogar Bestandteile derselben sind. Die Demonstrationen setzen die genannten Prinzipien notwendig voraus, wenn man die Erkenntnis selbst betrachtet, die sie vermitteln, vor dem sie den Beweis (Syllogismus) zusammensetzen. So verhalten sich viele Beweise, die zur Kenntnis der Akzidenzien führen, die den Substraten jener Akzidenzien wesentlich (als propria) zukommen. Soweit die Glosse Ṣadrs. Das Prinzip, das besagt, die wahren und falschen Aussagen können nicht zusammentreffen (d. h. zugleich bestehen in demselben Subjekte und secundum idem), das das erste der Denkprinzipien ist, führt also hin zu der Erkenntnis der Akzidenzien, die ihren Substraten per se zukommen“. Die Glosse betont die Notwendigkeit des Inhärenzverhältnisses, weil akzidentelle, d. h. zufällige Bestimmungen, keine Objekte von Demonstrationen sein können.

87, 9: Avicenna will zeigen, daß diese Wissenschaft (die Metaphysik) die ersten Prinzipien des begrifflichen Denkens und der Definition der Objekte der übrigen Wissenschaften erforscht, indem sie dieselben definiert. Aus dieser Eigentümlichkeit der Metaphysik ergibt sich noch nicht, daß sie die Definitionen jener Objekte und ihre Begriffe (in einzelnen, in partikulär — wissenschaftlichen Problemen) erforscht. In diesem Sinne erforscht

sie die ersten Prinzipien des „urteilenden“ Denkens (d. h. der das Wahre aussagenden Erkenntnis) über die Probleme der übrigen Wissenschaften, indem sie demonstrative Beweise aufstellt. Daraus ergibt sich noch nicht, daß diese Untersuchung ein demonstrativer Beweis sei, der sich auf diese Probleme der einzelnen Wissenschaften selbst erstrecke. Daraus würde folgen, daß die beiden (wesentlich) verschiedenen Untersuchungen (die der Metaphysik und die der Einzelwissenschaft) nur eine einzige seien, und daß die beiden verschiedenen Wissenschaftsgebiete, von denen das eine übergeordnet, das andere untergeordnet ist, nur eine Wissenschaft ausmachten. Diese Auseinandersetzung kann eine Andeutung sein für eine andere Antwort auf die erwähnte Schwierigkeit und die Widerlegung einer anderen Schwierigkeit enthalten, die aus dem Wesen der Untersuchung betreffs der Prinzipien der Definitionen und Demonstrationen sich ergibt. Diese Schwierigkeit besagt, daß die beiden Wissenschaften zusammenfallen und die beiden Arten der Untersuchungen zu einer Untersuchung werden müßten.

95. Gorgânî † 1413 (S. 83): die Substanz ist eine gewisse Wesenheit. Findet sie sich in den Individuen (der Außenwelt) vor, dann existiert sie nicht in einem Substrate. In fünf Arten ist sie restlos enthalten: in der ersten Materie, der Wesensform, dem Körper, der Seele und dem Geiste; denn sie ist entweder unkörperlich oder nicht. Im ersten Falle befindet sie sich entweder nicht in Abhängigkeit von dem Körper, so daß sie ihn leitete und sich in ihm betätigte, oder doch. Die erste ist der Geist, die zweite die Seele. Der zweite Fall obiger Einteilung besagte, daß die Substanz körperlich sei. Sie kann dann entweder zusammengesetzt sein oder nicht. Im ersten Falle ist sie der Körper, im zweiten das aufgenommene Prinzip (wörtlich: „sich niederlassend“) oder das aufnehmende (das Substrat). Das erste ist die Wesensform, das zweite die erste Materie. Diese reale und substanzielle Wesenheit wird in der Ausdrucksweise des Volkes Gottes (der Mystiker) „geistige Seele (Wesen, das die Natur des Lebensgeistes hat) und „universelle Materie“ genannt. Was von ihr determiniert wird, stellt sich dar als eines der real existierenden Dinge durch die Macht des göttlichen Wortes. Gott offenbarte (Koran 18, 109): „Sprich (zu den Menschen): wäre das Meer Tinte zu Diensten der (schöpferischen) Worte Gottes, so würde es eher erschöpft sein, als die Worte Gottes,

selbst wenn wir noch ein zweites Meer zu Hilfe nähmen". Wisse, die Substanz zerfällt in eine einfache geistige z. B. die Geister und die unkörperlichen Seelen, eine einfache körperliche z. B. die Elemente, eine im (logischen) Denken, nicht in der Außenwelt zusammengesetzte z. B. die Wesenheiten, die eine Substanz besagen und aus Genus und Differenz zusammengesetzt sind, und (viertens) in eine aus beiden (den Elementen und den Wesenheiten, also aus Materie und Form) zusammengesetzte z. B. die drei Arten der „erzeugten" (und erzeugenden) Wesen (Pflanze, Tier und Mensch).

95: Die Substanz ist entweder ein Substrat, oder nicht. Das erste Substrat ist die erste Materie; das zweite ist entweder in einem anderen Substrate aufgenommen oder nicht. Das erste ist die Wesensform und das zweite das Substrat, das in seiner Tätigkeit an die Materie gebunden ist oder nicht. Ersteres ist die Seele, letzteres der Verstand.

97, 17: Die körperliche Natur bezeichnet die erste Materie und die Wesensform. Die körperliche Natur ist die Wesensform und die Materie.

98, 16: Das verhält sich wie zwei halbe Würfel. Diese bilden einen Würfel. Derselbe hat keine Dimensionen, die an Grösse verschieden sind, sodaß die drei Dimensionen bei ihm sich in ein und derselben Weise verhalten.

99, 30: Die Deskription (der Körper sei das Lange, Breite und Tiefe) d. h. die Definition, die den Gegenstand beschreibt, ist die ungenaue Beschreibung eines Gegenstandes, die der technischen Definition gegenübersteht. Sie ist dadurch an ihren Ort verwiesen worden. Die zusammengesetzten Wesenheiten können technisch sowohl im eigentlichen Sinne definiert werden, als auch eine deskriptive Definition erhalten. Diese ist (in ihrer Zusammensetzung) parallel der Rangstufe des (zusammengesetzten) Wesens. Die einfachen Wesenheiten können hingegen nur eine deskriptive Definition erhalten.

101, 9: Die Philosophen lehren: die Zusammensetzung des Körpers aus der ersten Materie und dieser (seiner) bestimmten Wesensform, ist eine „kontinuierliche" Verbindung. Dieses ist nach ihrer Lehre die kontinuierliche Quantität. Sie sei die Substanz des Körpers. Diese Zusammensetzung enthält zugleich die Ausdehnung, die sich verändert. Sie ist sein Akzidens.

104, 20: Der Magnet und andere Gegenstände werden definiert als kleine harte Teile, die sich kreuzweise zu einander stellen.

109, 6: Avicenna will, indem er die Wesensform des Körpers nennt, diejenige Wesensform bezeichnen, durch die der Körper ein Körper wird. In den Naturwissenschaften (I. Teil I. 2) wurde in dem Kapitel über die Aufzählung der ersten Prinzipien der Naturdinge auseinandergesetzt, daß der Naturkörper die Substanz sei, in der eine bestimmte Ausdehnung angenommen werden kann, sodann eine andere, die zur ersten senkrecht steht, und schließlich eine dritte, die die beiden ersten zusammen in einem rechten Winkel schneidet. Die Substanz, die mit dieser Eigenschaft ausgestattet ist, ist die Wesensform, durch die der Körper ein Körper wird. (Vergl. Metaphysik II, Kap. 2).

110, 14: Diese Darlegungen sind Teile des Beweises für die Existenz der ersten Materie nach Art der Potenz und des Aktes.

Die Antwort will besagen, daß hier (bei der materia prima) betreffs ihrer realen Existenz nur diejenige Substanzialität gegeben sein kann, die aufnahmefähig ist für andere Dinge. Das Kontrarium ist nichts anderes, als die Aktualität (Entelechie) der Potenz. Im Bereiche der realen Existenz gibt es nun aber keine besondere Wesenheit, durch die die Materie aktuell vorhanden wäre, und dazu eine andere Wesenheit, durch die sie in der Potenz existierte. Vielmehr ist die Beziehung der ersten Materie zu diesen beiden Begriffen gleich der Beziehung des einfachen Körpers zum Genus und zur Differenz, (d. h. in der ersten Materie hat eine Unterscheidung in Akt und Potenz nur logische Bedeutung). Ein und dasselbe Ding, wenn es in nur einer Weise betrachtet wird, ist kein erstes Prinzip für die Potenz und den Akt zusammen, wie es der Gegner behauptet hat.

114, 13: Wenn ihr von außen her ein Ding zukommt (wörtlich: zufliegt), so wird sie durch dieses zu einem realen Körper. Sie wird nicht etwa prima materia actu (was eine contradictio in adiecto bedeuten würde).

124, 4—5: Die Einheit (der ersten Materie) ist ein Ausdruck, der etwas einheitlich Verbundenes bezeichnet oder etwas, das bestimmt wird, indem man es als eine eigentümliche, für sich bestehende Existenzweise bestimmt, d. h. diese Einheit läßt

sich nicht „zurückführen“[1]) auf ihre eigentümliche Existenz. Dann könnte dieselbe nicht mehr bestehen bleiben, sobald eine Vielheit in ihr auftritt, indem dann die Einheit aus ihr verschwindet.

Eine andere Auffassung wäre: Diese Einheit, die die eigentümliche Existenzart der ersten Materie bildet, hat nicht den Zweck, ihr den Bestand zu verleihen. Sie gibt ihr vielmehr nur Akzidenzien d. h. das Bestehen der ersten Materie beruht nicht auf dieser Einheit. Sie ist vielmehr nur ein Akzidens. Daraus ergibt sich dann das Gegenteil der Annahme.

129, 11: Dann müßte es per se eine Ausdehnung besitzen, d. h. dasjenige Ding, das per se weder räumlich noch auch quantitativ ist.

131, 3: Die Körper besäßen in dem genannten Falle alle dieselbe Beziehung auf Quantität und Volumen; denn die unkörperliche Substanz bezieht sich auf die Wesenheit der Materie (wörtlich: ad rationem materiae) in sich gleichbleibender Weise durch Vermittlung des Prinzipes, das der Aufnahmefähigkeit der Materie die bestimmte Dimension verleiht (wörtlich: ihr das Übergewicht gibt über eine andere, ebenfalls mögliche).

132, 19: Die Materie ist aufnahmefähig für etwas mit Leichtigkeit oder unter Schwierigkeiten (und daher kann die Disposition der Materie verschiedene Grade der Intensität annehmen).

139, 16: Ein Wesen, das aktuell existiert, ist die erste Materie dadurch, daß sie mit der Wesensform behaftet ist; denn sie wird Substanz genannt, die aufnahmefähig ist. Daher ist sie also keine (eigentliche) Ursache.

142, 17: Es ist von ihm verschieden, d. h. insofern das zweite Ding sich von dem ersten in seiner Individualität (also nur numerisch) unterscheidet.

144, 17: Das Allgemeine: Es ist möglich, daß Avicenna damit das tätige und leidende Prinzip bezeichnet.

Das Ding ist ein einziges „der Zahl nach“. Die Wesensform, im allgemeinen Sinne genommen, ist ein einziges „der Art nach“. Dasjenige, was numerisch eins ist, kann nicht die Ursache werden für etwas, das der Art nach eins ist.

---

[1]) Die homogene und indistinkte Natur ist nicht das eigentliche Wesen der ersten Materie. Dies ist vielmehr ihr proprium. Ihr Wesen ist die Aufnahmefähigkeit für die Wesensform.

154: Es besteht ein Zweifel darüber, ob die Natur des Akzidens der Quantität und Qualität zukomme. Avicenna beginnt in diesem Kapitel mit der Darlegung über die Quantität, die diskontinuierlich ist, als deren Prinzip aber (für alle Teile) ein und dasselbe gilt. Daher betitelt er dieses Kapitel als „Diskussion über das Eine".

156, 1, 116, 5: Das auf seine Art Eine ist eine Art, die in nur einem einzigen Individuum existiert.[1])

156, 9: Das genus proximum stimmt mit der species remota überein: indem sie (die einzelnen Individuen) aktuell übereinstimmen im genus (proximum), nicht aber in der species (proxima). In dieser Übereinstimmung im Genus liegt es zugleich ausgedrückt, daß beide zu der Gruppe des Universellen gehören, indem zugleich die aktuelle Übereinstimmung dabei nicht beachtet wird. Man betrachtet vielmehr nur die Möglichkeit einer solchen (d. h. aktuellen) Übereinstimmung.[2])

Ein sachlicher Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Übereinstimmung (in der species remota und dem genus proximum) existiert nicht.

156, 14: Es ist durchaus klar, daß dasjenige, was der Art nach eines ist, der Zahl nach eine Vielheit enthalten kann. Ebenso kann auch dasjenige, was dem Genus nach ein einziges ist, der Art nach eine Vielheit darstellen; dasjenige aber, was der Art nach ein einziges ist, muß (sogar) der Zahl nach zu einer Vielheit werden. Freilich kann das Eine des „spezifischen Seins"[3]) der Zahl nach nicht zu einer Vielheit werden. Wie groß ist der Unterschied zwischen diesen beiden!

---

[1]) Es handelt sich um ein einzelnes Individuum, das durch seine Art eine Einheit darstellt, also alle anderen Individuen derselben Art ausschließt. Dies gilt nicht nur von der Gottheit, in der Individuationsprinzip und Wesenheit zusammenfallen, sondern auch von den himmlischen Körpern, von denen jeder die ganze seiner Form zur Verfügung stehende Materie aktualisiert.

[2]) Die Übereinstimmung im Genus ist eine solche, die durch die artbestimmenden Elemente eine gewisse Aktualisierung erhält. Dadurch tritt aber zugleich eine Differenzierung in verschiedene Arten ein. Sieht man von dieser Differenzierung ab, so erhält man die reine Natur des Genus.

[3]) Darunter ist dasjenige verstanden, was durch seine Spezies, d. h. seine Form eine numerische Einheit bildet. Spezies und numerus (Individuum) fallen also hier zusammen. Dies gilt von den himmlischen Körpern, den Engeln und der Gottheit.

159, 25: Dieses muß der räumlichen Lage des ersten Falles darin verwandt sein, daß der Gegenstand in sich kein Volumen annimmt, und in anderen Bestimmungen.

166, 9: Wir stellen uns das Ding nicht bewußt vor, d. h. wir betrachten in ihm nicht den Umstand, daß es innerlich präsent ist.

166, 16: In dieser Betrachtung ergeben sich viele Möglichkeiten, indem man jede einzelne Einheit distributiv betrachtet, oder die Einheiten zusammen kollektiv oder drittens die Summe der Einheiten, d. h. das Substrat der individuellen Gestalt, die die „Summe“ darstellt (das esse summam), die zugleich die Vielheit ausmacht. Man betrachtet im anderen Falle jede einzelne Rangstufe der Zahlen, nicht etwa ihre Summe, also mit Ausschluß (wörtlich: „bis zu“) der Betrachtung der Form des esse summam. Diese ist eine besondere logische Betrachtungsweise. Ebenso gibt es Betrachtungsweisen, die sich auf jeden einzelnen Gegenstand richten und auf die Summe der Einheiten, die als das Zusammengesetzte und Viele bezeichnet wird, das Gegenstand und Substrat der Betrachtung des esse summam ist.[1]) Diese Arten und Weisen der Betrachtung erstrecken sich auf das reale Wesen sind also (nicht rein subjektiv und) von verschiedenem Werte. Konzentriere deinen Scharfsinn auf diese Probleme in den beiden Büchern (dem Buche der Natur und dem Koran, oder: der weltlichen Weisheit und der Offenbarung)! Nach dem Willen Gottes finden sie sich sowohl in der himmlischen Welt, als auch in den (wissenschaftlichen) Voraussetzungen und Untersuchungen.

168, 6: Die Einheit wird nicht wie eine Differenz von den Substanzen prädiziert; denn das Genus und die Differenz bilden Bestandteile des Wesens. Die Einheit aber verhält sich nicht so; denn die Einheit ist kein wesentlicher Bestandteil (der Substanzen).

168, 13: Die Einheit wird vielmehr von den Substanzen wie ein Akzidens ausgesagt und dieses steht im Gegensatze zur Substanz, wie auch die weiße Farbe in diesem Sinne ein Akzidens ist.

---

[1]) Als Substrat der Summe haben die einzelnen zusammengesetzten Teile zu gelten.

168, 19: Gesagtes gilt z. B. von der weißen Farbe. Sie ist das aus dem Akzidens, d. h. der weißen Farbe, und dem Subjekte Zusammengesetzte.

169, 1: Die Einheit besteht nicht durch sich allein (ist keine Substanz, die in sich subsistiert); denn sie ist eine Einheit des (individuellen) Dinges.

169, 15: Dies ist ein anderer Beweis, der besagt, daß die Einheit nicht von einem Dinge auf ein anderes übertragen werden kann.

169, 32: Es existieren dann zwei Substanzen, weil in dieser Substanz zwei Einheiten vorhanden sind. Die eine ist das notwendig anhaftende Akzidens, die andere ist die sich verändernde (d. h. von der ersten Substanz auf die zweite übertragene) Einheit.

174, 3: Die Dimension ist ein Akzidens. Daher existiert sie in jener Substanz und zwar nicht wie ein Teil von ihr. (Vgl. Aristoteles Kategor. 1 a 24.) Dann ist sie also ein Akzidens. „Substanz" bezeichnet die körperliche Wesensform, der dieses Akzidens zukommt.

175, 28: Damit will Avicenna das bekannte Relative bezeichnen, und dieses steht nicht im Gegensatze zu den Kategorien. Andere Glosse: er bezeichnet damit das im wahren Sinne Relative, indem er sich stützt auf die Verschiedenheit der Kategorien.

185, Titel: Das Kapitel handelt darüber, daß die Zahl in den realen Dingen der Außenwelt existiert nach Ansicht der wahrhaft Gelehrten unter den Forschern, d. h. die Zahl ist ein Akzidens, nicht etwa eine Substanz, und sie bedeutet ein Akzidens. Die erste Behauptung Avicennas besagt, daß die Zahl ihren Bestand hat durch die Einheiten. Nun aber haben wir bereits dargelegt, daß die Einheit ein Akzidens ist. Daher kommt also der Zahl (als Zusammensetzung von Einheiten) in noch vorzüglicherem Sinne zu, die Natur des Akzidens zu besitzen. Die zweite Behauptung Avicennas besagt, daß den Akzidenzien die Einheit ebenso inhäriere, wie den Substanzen. Die Substanz kann sich aber nicht zu einem Akzidens verhalten wie ein Akzidens. Das Akzidens jedoch kann sich zu einem anderen Akzidens verhalten wie ein Inhärierendes. Daher ist die Zahl ein Akzidens.

186, 6: Die Zahl kann nicht die Wesenheit ihres Substrates selbst sein; denn sie inhäriert der Substanz und dem Akzidens. Daraus folgt: wäre die Zahl identisch mit ihrem Substrate, dann müßte sie eine Substanz und zugleich ein Akzidens sein. Dieses ist unzweifelhaft einleuchtend.

188, 14: Der Weise (Aristoteles) lehrt: die Zahl ist nichts anderes, als die Summe der Einheiten.

190, 17: Mit dem Ausdrucke der Zweiheit verbindet Avicenna die infinitivische Bedeutung (das esse duo).

193, Titel: Dieses Kapitel handelt über den Beweis, dafür daß die Opposition zwischen dem Einen und Vielen nicht eine Opposition „des Wesens" ist, (d. h. keine oppositio directa, primo et per se. Das esse opposita haftet dem Einen und Vielen vielmehr nur als Akzidens an. Vgl. S. 199, 17).

194, 1ff.: Das Substrat der Vielheit sind die Trennungen; das Substrat der Einheit ist die kontinuierliche Verbindung eines einzelnen Gegenstandes.

198, 12: Das Relative verhält sich wie die Vaterschaft und Sohnschaft.

Vgl. dazu Gorgânî S. 29: Die Relation ist diejenige Beziehung, die dem Dinge als Akzidens anhaftet in Hinsicht auf eine andere Beziehung (die sich zu der ersten reziprok verhält), wie die Vaterschaft und die Sohnschaft.

198, 26—27: Die Vielheit ist in ihrem Wesen, d. h. in der Substanz ihrer Wesenheit zusammengesetzt und verursacht. Ebenso entsteht das esse causatum, das aus einer Wirkursache[1]) hervorgeht. Das Wesen der Wirkung entsteht durch das einfache Auftreten der adäquaten Wirkursache. Das Wesen der Wirkung steht in sich selbst betrachtet (primo et per se) nicht in Relation zur Ursache. Das Akzidens, in Relation zu stehen, haftet der Wirkung vielmehr nur insofern an, als sie wie eine „Wirkung" betrachtet wird, (nicht insofern sie eine beliebige Wesenheit darstellt). Die vollkommene Ursache läßt ferner aus sich selbst heraus das Wesen der Wirkung entstehen. Die Substanz der Ursache selbst aber steht in keinem Falle (per se) in einer Relation zu dem, was aus ihr hervorgeht.[2]) Das esse relativum haftet

[1]) Das erste Beispiel erwähnte die Wirkung einer Materialursache, aus der die Wirkung durch Zusammensetzung der Teile entsteht.

[2]) Das Wesen der Ursache wäre in diesem Falle eine Relation, also ein Akzidens, und könnte keine Substanz darstellen.

vielmehr (der Substanz der Ursache) als ein „Akzidens“ an, wenn man in der Ursache das esse causam betrachtet.

200, 1: Das Maß ist (in diesem Falle) eine „Länge“; denn die Vielheit wird durch die (entsprechende) Einheit gemessen.

203, 15: Gleich oder ungleich zu sein haftet als notwendige Bestimmung an den Arten des Geschmackes und der Gerüche, den Farben wie auch den Graden der Helligkeit, die sich in dem Körper vorfinden. Sie sind nicht seine Materie, noch auch seine Wesensform. Daher müssen das Gleiche und das Ungleiche Akzidenzien sein.

203, 33: Die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten können nicht Substanzen sein. Wenn sie Substanzen wären, dann könnnte man nur eine der fünf Substanzen[1]) „unterscheiden“, nicht sie alle. Daraus folgt also, daß die Qualitäten Akzidenzien sein müssen.

204, 22: Das Wasser geht auf einen anderen Körper über und verhält sich nicht wie die Farbe in dem Körper.[2]) Das Wasser ist vielmehr in sich selbst ein Körper.

208, 10: Ein Teil der größten Gegenstände halten in dieser Weise einen Teil (der Qualität) fest, dessen Spur lang erhalten bleibt.

208, 17: Das Akzidens wirkt ursächlich auf Grund der Natur des Substrates, in dem es ist. (Die Akzidenzien können nur wirken als media der Substanz.)

214, 6: Die Bewegung ist die natürliche Vollendung eines Dinges, das sich in der Potenz befindet.[3])

214, 15: Die Bewegung ist eine Aktualität (wörtlich: Vollkommenheit), d. h. ein (aktueller) Zustand, der einem Dinge zukommt, das sich in der Potenz befindet.

---

[1]) Im angenommenen Falle müßten die Qualitäten eine der fünf bekannten Substanzen (s. Abh. II, 1) Geist, Seele, Materie, Form oder Körper konstituieren. Die Möglichkeit einer sechsten Substanz wurde von Avicenna selbst (loc. cit.) als undenkbar erwiesen.

[2]) Vgl. Thomas Sum. theol. III 77, 1 c: accidentia non transeunt de subiecto in subiectum, ut scilicet idem accidens numero, quod primo fuit in uno subiecto, postmodum (= postea) fiat in alio; accidens enim numerum accipit a subiecto. Unde non potest esse, quod idem numero manens sit quandoque in hoc, quandoque in illo subiecto. Daher, so schließt der Glossator, kann dasjenige, was von einem Subjekte zu einem anderen übergeht, kein eigentliches Akzidens sein.

[3]) Vgl. Arist. Physik 201 a 11: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.*

215, 20: Dieses enthält die Wiederholung der Schwierigkeiten von einer anderen Seite betrachtet. Dieselbe besagt: eine Wesenheit und eine Einheit müßte konsequenterweise manchmal eine Substanz und manchmal ein Akzidens sein. Dies wurde jedoch als unmöglich ausgeschlossen.

215, 4 unten: Die unkörperlichen Substanzen gehen den Weltdingen voraus.

216, 15: In der Seele existieren diese Begriffe von den Dingen, insofern sie nach ihren eigenen Individualitäten selbst Erkenntnisformen nach Art wissenschaftlicher Erkenntnisinhalte werden, die der Seele anhaften.[1]) Die Beziehung ist die (des aufnehmenden Substrates) zur Wirkursache, (die die himmlischen Einwirkungen auf den menschlichen Geist ausübt), also letzthin zu Gott, dem erhabenen.

216, 21: Dasjenige, was unsere Seelen von jenen (geistigen) Substanzen erkennen, ist entweder das Wesen derselben selbst oder ein Vorstellungsbild (Abbild) ihres Wesens oder eine Menge von solchen Abbildern und Formen (Erkenntnisformen) der Inhalte jener Substanzen. Der erste und zweite Fall sind auszuschließen. Der erste Fall ist unannehmbar, weil es nicht möglich ist, daß eine individuelle Substanz zwei Arten des Seins besitzt. Die Unrichtigkeit der zweiten Behauptung ist dadurch erwiesen, daß es unmöglich ist, daß viele numerisch verschiedene Einheiten, die begrifflicher (d. h. rein geistiger) Natur sind, einer einzigen Art zukommen.[2]) Daher ergibt sich als einzige Möglichkeit der dritte Fall, nämlich daß dasjenige, was von den Wesenheiten der geistigen Substanzen in die erkennende Seele hineingelangt, Akzidenzien sind, die durch unseren Geist bestehen. Daher gehören diese Erkenntnisse zu den Qualitäten der menschlichen Seele. Dies ist die Thesis, die bewiesen werden sollte.

217, 1: Der tätige Verstand ist nicht materiell. Diese Darlegung kann auf die platonischen Ideen hinweisen.

217, 12: Die menschliche Erkenntnis steht in Abhängigkeit von den unkörperlichen und den körperlichen Substanzen zugleich.[3])

---

[1]) Das Objekt der Außenwelt wäre nach dieser Erkenntnistheorie numerisch dasselbe, wie die Erkenntnisform.

[2]) Nur die Materie kann die numerische Vielheit innerhalb einer und derselben Art begründen.

[3]) Die materiellen Gegenstände sind die Objekte, die Geister die tätigen Prinzipien, die die Potenzialität des menschlichen Geistes zur Aktualität bringen.

217, 25: Was Avicenna sagen will, ist folgendes: die Wissenschaft besteht nicht darin, daß die Wesenheit (des Objektes) selbst in den Verstand gelangt, sondern nur darin, daß die Erkenntnisformen in uns bewußt werden.

217, 27: Avicenna zählt die Begriffe auf. Die realen Weltdinge zerfallen in solche, die nach ihrer Wesensform entweder Naturdinge oder mathematische Gegenstände sind.

218, 5 unten: Das, was kein Substrat besitzt, sind die Begriffe (oder die begrifflich faßbaren Wesenheiten); denn das Substratlose ist die begrifflich faßbare Wesenheit (im vorzüglichen Sinne, weil sie einen von der Materie abstrahierten Inhalt darstellt).

222, 32: Den beiden Endpunkten, d. h. den beiden Extremen des Gegenüberstehenden. Würde man zugeben, daß die Teile der Peripherie und des Zentrums sich gegenüberstehen (ohne daß zwischen beiden Punkten Atome vorhanden wären), dann könnte keine gerade Linie gezogen werden, deren beide Endpunkte sich deckten (wörtlich: gegenüberständen) mit dem ersten der beiden Extreme, nämlich dem Zentrum und der Peripherie. Der Ausdruck Avicennas: „dieses ist ebenfalls zu jenem zu rechnen", besagt: die Lehre, die man aufstellt, sei irrig. Existieren also diese Teile, dann würde sich die Natur der Gegenüberstellung verändern[1]) und ihre ursprüngliche Natur verlieren, d. h. die Natur (wörtlich: das Gesetz) des erwähnten Gegenstandes, also der „Gegenüberstellung", wenn die (vermittelnden) Teile (die Atome) nicht existierten. Das Resultat der Darlegung ist: eine gerade Linie kann man infolge der erwähnten „Gegenüberstellung" zwischen dem Zentrum und der Peripherie ziehen, wenn auch die übrigen Teile (die Atome) nicht real in dem Zwischenraume zwischen beiden Punkten existieren. Dies wäre jedoch nicht möglich, wenn dieselben existierten. Das Gesagte ist aber eine rein willkürliche Annahme.

226, 11: Die Kreise vervielfältigen sich dadurch, daß man viele Punkte (als Zentra) in jenem Körper annimmt, der Substrat des Beweises ist.

---

[1]) Wird der leere Raum der ersten „Gegenüberstellung" von Punkten zu einem vollen, dann verändern sich die Funktionen der Opposition beider Punkte, indem nun reale Linien gezogen werden können.

226, 20: Die ungerade Linie entsteht dadurch, daß es nicht möglich ist, daß der andere Punkt (des Körpers) dieselbe Bewegung vollziehe, wie der erste.

226, 23: Ergibt es sich aus den Annahmen, daß das leichtere Ende sich dadurch entfernt, daß es seinen Platz verläßt, indem das schwerere Ende sich nach unten bewegt,[1]) so bewegt jenes sich nach oben, d. h. der leichtere Teil bewegt sich nicht (in einer geraden Linie) nach oben (wörtlich: „indem er fortgerissen wird") und daher beschreibt jeder einzelne der beiden Punkte einen Kreis. Entfernt sich aber das leichtere Ende nicht von seinem (unteren) Orte, dann beschreibt das schwerere Ende (des umstürzenden Körpers) einen Kreis. Diese Konstruktion (des Kreises) ist die richtigste, weil sie uns leichter vorstellbar ist, als die andere Bewegung, in der jeder einzelne der beiden Endpunkte des Körpers sich bewegt.

228, Titel: Dieses Kapitel handelt über die Darlegung der „Wesenheit" der Relation.

228, 19; Weil die beiden termini fest umgrenzt und bestimmt sind, so ist die Verschiedenheit zwischen beiden ebenfalls fest bestimmt und determiniert. Dies ist der Fall bei der Relation der Hälfte; denn die Verschiedenheit zwischen dem Doppelten, z. B. der Vier, und der Hälfte, z. B. der Zwei, ist nichts anderes, als die erwähnte Relation der Hälfte. Manchmal ist jedoch die Verschiedenheit nicht real bestimmt; jedoch stützt sie sich dann auf ein reales und bestimmtes Ding, sei es nun, daß dieses Ding auch seinerseits ein terminus der Relation ist, wie z. B. das Ganze und der Teil; denn der Umstand, daß das Ding ein Ganzes ist, haftet der Quantität als Akzidens an, wenn dieselbe eine kontinuierliche und bestimmte ist, — oder sei es, daß die Quantität eine diskontinuierliche aber zugleich determiniert ist, wie z. B. die Zehn und der Umstand, ein Teil der Elle zu sein, oder die Zehn, die einem bestimmten Dinge (als Maßbestimmung) zukommt, damit die Teile, die unendlich an Zahl sind, real und im eigentlichen Sinne bestimmt werden können, sowohl für die Elle[2]) als auch für die Zehn. Denn von der Neun sagt man aus, sie sei ein Teil der Zehn, ebenso von der Acht, bis man zu

---

[1]) Wörtlich: „fortgerissen wird" durch eine Naturkraft.

[2]) Jedes Kontinuum kann unendlich viele Teile haben. Dasselbe gilt von der Teilbarkeit jeder diskontinuierlichen Größe.

der Eins kommt. Ebenso sagt man von der Hälfte der Eins und von ihrem Drittel und Viertel aus, daß sie Teil der Zehn seien. So geht die Teilung weiter ohne Ende fort; daher sind also die Teile der Zehn unendlich an Zahl. Ebenso verhält es sich mit den Teilen der Elle. Daher ist der eine der beiden termini der Relation d. h. das Ganze, determiniert, der andere Teil der Relation aber, d. h. der Teil, nicht determiniert. Die Verschiedenheit, die zwischen beiden besteht, ist dann also ebenfalls nicht determiniert, da die Umgrenzung und Determination einer Relation in Wegfall kommt mit der Determination der Summe der beiden Extreme[1]) (d. h. der beiden termini zugleich), es müßte denn sein, daß der eine nicht im eigentlichen Sinne ein terminus der Relation sei. So verhält sich z. B. das in unbestimmt großer oder geringer Zahl Vervielfachte. So sagt man z. B. von der Fünfzig aus, sie sei ein Vielfaches von der Zehn. Denn das Viele und Wenige können, auch wenn sie nicht fest bestimmt sind, doch definiert werden, es sei denn, daß der Gegenstand, der ein Vielfaches ist, schon (in sich) determiniert und bestimmt ist. (Um so mehr sind dann die Vielfachen dieses Maßstabes definierbar.)

229, 6: Die doppelte Relation ist ein Hinweis darauf (d. h. bedeutet), daß die Relation ein Akzidens einer (anderen) Relation ist (oder sein kann).

229, 23: Die Relationen sind enthalten in dem Begriffe der Qualität wie z. B. das Schnellere und Langsamere. Die Relation findet sich manchmal auch in der räumlichen Lage und Bewegung (*φορά*), indem dann die eine Lage entsprechender und besser ist, als eine andere und eine räumliche Bewegung schöner, als eine andere. Der Altmeister bespricht diese beiden aber nicht, weil sie keine Verschiedenheit mit dem Erwähnten aufweisen.

230, 1: Wisse, daß die reine Relation kein erstes Prinzip hat,[2]) daß aber eine Relation, die nicht eine reine ist, notwendigerweise ein erstes Prinzip haben muß.

---

[1]) Wenn nicht beide termini relationis zugleich bestimmt sind, gilt die Relation als unbestimmt.

[2]) Die Relation in Gott hat kein anderes fundamentum relationis, als das Wesen Gottes selbst, also kein „besonderes“ erstes Prinzip außerhalb dieses Wesens.

230, 30: „numerisch" d. h. das Ding ist ein einziges dem Substrate nach, indem es ein Substrat für einen einzigen, begrifflichen Inhalt bildet.

231, 30: Es ist nur Einheitliches. Daraus, daß ein und derselbe Inhalt gemeinsam in zwei Dingen enthalten ist, ergibt sich nicht, daß dasjenige, was von diesem Inhalte in dem einen von beiden enthalten ist, auch als numerisch ein und dasselbe in dem anderen vorhanden sei, wie es die große Anzahl der Philosophen inbetreff des Universellen, das von Natur universell ist, lehrte. Sie behaupteten: die menschliche Natur ist als numerisch ein und dieselbe sowohl ein Bestandteil des Zaid, als auch des ʿAmr, des Bekr und anderer, indem sie in diesen allen zugleich real existiert. Wenn nun einer von diesen stirbt, so ist dessen menschliche Natur nicht vernichtet, sondern sie wird häufig auf einen anderen übertragen (der in diesem Augenblicke geboren wird. Die Verwandschaft dieser Lehre mit der der Seelenwanderung scheint offen zu Tage zu treten).

232, 4: Die meisten „Figuren" (d. h. wohl Gleichungen der Mathematik) gehören zu dieser Kategorie (wörtlich: zu diesem Orte) auf Grund der Ähnlichkeit der Termini der Relation.

232, 15: Die weiße Farbe des Zweiten ist nicht numerisch (wörtlich: als Individuum) dieselbe, als die weiße Farbe des Ersten. Sie ist nur spezifisch mit ihr identisch. Ebenso ist das Verhältnis betreffs der Relation des esse fratrem in dem Ersten und dem Zweiten.

233, 10: Damit will Avicenna darauf hinweisen, daß über die Relation drei Lehrmeinungen aufgestellt werden. Die erstere sagt, die Relationen sind reale Dinge der Außenwelt; die zweite besagt, die Relation sei ein ursprünglicher, begrifflicher Inhalt; die dritte behauptet, sie sei ein Begriff zweiter (rein logischer) Ordnung.

233, 20: Die wahre Definition der Relation besagt, sie sei dasjenige, dessen Existenz und Wesenheit darin besteht, daß es in sich selbst und in Beziehung auf sein eigentlichstes Wesen begrifflich faßbar ist in Beziehung auf ein anderes Ding, das von ihm verschieden ist und ebenso von seinem Substrate. Dieses andere (der zweite Terminus der Relation) verhält sich, in sich selbst betrachtet, in der gleichen Weise zu dem ersten Terminus.[1] Dem Terminus der Relation kann keine andere Art

---

[1]) Die Relation ist in ihrer reinen Form bilateral.

der Existenz zukommen, noch auch überhaupt von ihm gedacht werden, außer derjenigen Existenz, durch die es ein Relativum ist (d. h. auf einen anderen bezogen wird). Dies ist das Relativum, das durch sich selbst (per se) in Relation steht, und dieses bedeutet die Beziehung die sich rein darstellt[1]) in dem Bereiche der Existenz des Relativum und in der Rangstufe seiner Wesenheit, ohne daß man sich eine andere Seinsweise desselben außer dieser (des Relativums) vorstellen könnte. Diese Art des Seins (die Relation) haftet den übrigen (neun) Kategorien, ja sogar den existierenden Dingen im allgemeinen an. Daher kommt dem Substrate der Relation als solchem die bekannte Relation zu. Gott aber haftet die Eigenschaft des Ewigen und des wesenhaft Notwendigen in einer anderen Weise an, die verschieden ist von der Art der Relation in den zeitlich entstehenden und geistigen Substanzen. Dies entspricht der Verschiedenheit der Gestalten (d. h. der Formen, der Wesenheiten Gottes und der Geschöpfe).

233, 28: Diejenigen, die die reale Existenz der Relationen in der Außenwelt leugneten, suchten ihre Thesis in verschiedener Weise zu beweisen. Sie behaupteten erstens: Die Relation ergäbe notwendig, wenn sie innerhalb der realen Individuen bestände, eine unendliche Kette; denn jede dieser Relationen müßte wiederum in Relation treten.[2])

234, 1: „Eine Relation“ d. h. die Vaterschaft des Vaters und die Sohnschaft des Sohnes „ist real vorhanden“ d. h. nach der Lehre, daß die Relation ein einheitlicher (und für beide Teile gleicher) Begriff sei.

234, 3: Vaterschaft ist ein Akzidens des Vaters; denn die Vaterschaft, die im Vater vorhanden ist, ist eine Relation, die besteht zwischen der Vaterschaft (als Akzidens) und dem Vater (als Substrat).

234, 6: Die Verbindung, die zwischen der Vaterschaft und dem Vater besteht, ist die des Inhärenzverhältnisses zum Vater (als Subjekt der Inhäsion).

234, 16: Diese Behauptung stützt sich darauf, daß der Wissende und das Gewußte zwei in Relation stehende Dinge

---

[1]) oder: die zwischen den beiden Termini hinüber und herüber geht.

[2]) Die letzten fünf Worte mußten ergänzt werden, da der Text fragmentarisch ist.

sind. Jedoch sind die Auferstehung und die Reihe der (zukünftigen) Jahrhunderte, die beiden termini der Relation, nicht real existierend.

235, 7: Ein Ding inhäriert einem anderen, ohne daß es dadurch in eine andere Relation träte (als die des Inhärenzverhältnisses).

235, 10: Der Vater und der Sohn sind Terminus der Relation durch Vermittelung der Relation (des einen zum anderen). Der Umstand, daß das Ding (die Relation) in diesem Substrate (dem Vater und dem Sohne) existiert, ist selbst Terminus der Relation.

235, 12: Das Resultat dieser Ausführungen besagt, daß z. B. Zaid, damit er Terminus der Relation sei, erfordert, daß ihm die Vaterschaft als Akzidens zukomme. Die Vaterschaft selbst jedoch erfordert nicht, um Terminus der Relation zu sein, eine weitere Relation, die ihr als Akzidens zukommen müßte. Sie ist vielmehr selbst per se Terminus der Relation. Daher ergeben die entia relativa keine unendliche Kette, (indem es unrichtig ist, daß jede Relation eine andere voraussetze).

238, 5: Andere solche Relationen, die der des Früheren und Späteren in der Ordnung des Verstandes gleichen, sind so beschaffen, daß der eine der beiden Termini nicht existiert. Denn beide, das (reale) Frühere und Spätere in der Zeit, und das (logische) Frühere und Spätere im Geiste, sind in Relation stehende Dinge durch eine Relation, die eintritt zwischen dem begrifflich faßbaren Objekte und dem Begriffe, der nicht aus einem realen, besonderen Objekte entnommen ist. Daher sind also die beiden Termini der Relation nicht zugleich real existierend. Der Philosoph beschäftigt sich sodann mit der Lösung der Schwierigkeit, indem er sagt, wisse u. s. w. (wohl S. 237, 7), indem er sich stützt auf die Lehre, daß das Frühere und Spätere in der Zeit oder im Geiste im absoluten Sinne nur ein begriffliches Sein bedeutet. Dieses findet zwischen zwei Ideen statt, die zu gleicher Zeit im Geiste existieren. Die genannte Schwierigkeit kann jedoch auch in einer anderen Weise gelöst werden. Wir haben auf diese Weise bereits hingewiesen in den Kategorien[1]) und in unserer Schrift „die Erleuchtungen und

[1]) Vielleicht eine Glosse zu den Kategorien Avicennas.

Ehrungen"[1]) haben wir dasselbe ausgeführt, indem wir lehrten: das früher Existierende kann nur als ein Früheres bezeichnet werden, wenn das Spätere bereits existiert, und daher hat dasjenige, was als später gekennzeichnet ist, bereits in dem Späteren reale Existenz, d. h. in demjenigen, was zeitlich auf das erste folgt. Dasjenige, wodurch die Gleichzeitigkeit (zweier Gegenstände) begründet wird, ist in seiner realen Existenz (nur) das Jetzt (eventuell: die Zeit).

239, 5: Der Begriff „Arten" bezeichnet etwas wie die reinen Begriffe.

240, 23: Dasjenige, was dem ersten Beweger am nächsten steht, verhält sich zu ihm wie Wirkung und Wirkursache.

244, 2: Die Theologen definierten das Frühersein auf Grund der Ursache und stellten fest, daß dieses ein Früher dem Wesen nach sei in Beziehung auf das „notwendige Sein".[2]) Es trifft zugleich mit einem durch das esse actu determinierten Gegenstande[3]) ein, entweder in der Zeit oder in dem aevum. Es ist also das durch seine Ursächlichkeit Frühere einer der beiden Begriffe, die man bezeichnet als das in der Zeit Existierende, „mit" dem „gleichzeitig" oder „durch" das oder „von" dem her die Seinsart (d. h. das esse relativos) eintritt, die beiden zugleich[4]) aktuell zukommt. Das auf Grund seiner Eigenschaft als Wirkung später Seiende ist das eine von beiden Termini, mit dem zugleich das andere existiert. Dieses (die Ursache) erhält sein Dasein jedoch nicht „durch" das andere (die Wirkung), noch leitet sich „von ihm her" das esse actu des anderen (das die Ursache charakterisiert) ab. Das Spätersein kommt demselben vielmehr zu, entweder auf Grund seines Wesens oder auf Grund eines dritten Dinges. Das Ding kann jedoch nur dann im eigentlichen Sinne ein früheres sein auf Grund der Ursächlichkeit,

---

[1]) Ein Buch unter diesem Titel ist aus der arabischen Literatur in Europa nicht bekannt geworden. Sein Verfasser war wohl Besitzer der Handschrift c und hat eigenhändig die zahlreichen Glossen, die mit verschwindend geringen Ausnahmen dieselbe Schreibweise zeigen, eingetragen.

[2]) Die Ursache bringt ihre Wirkung „notwendig" hervor. Dieses „notwendige Sein" ist fundamentum relationis zwischen Ursache und Wirkung.

[3]) Die Ursache ist durch das Aktuellsein, die Wirkung durch das Potenziellsein charakterisiert.

[4]) Die Wirkung ist der Ursache gleichzeitig. Die Relation beider ist also eine simultane.

wenn zugleich mit ihm aktuell das Ding existiert, das auf Grund seiner Eigenschaft als Wirkung später ist.[1]) Das Frühersein der Ursache ist das Frühersein des Wirkenden, der vollkommen ist (d. h. der adäquaten Ursache). Es ist ferner klar, daß der Ewige und notwendig Seiende der vollkommen Wirkende ist für das Sein, das zuerst aus ihm hervorgeht, und für die Ordnung der Ideenwelt (wörtlich: „für die abstrakte Ordnung").

250: Das Bewirkte als solches besteht in seinem Wesen und seiner Existenz nur die Fähigkeit eines Wirkenden, da es aus dem Bestehen des Wirkenden und durch seine Kraft existiert. So verhält sich nicht der Wirkende selbst in Beziehung zur Wirkung. Das Seiende, das in seinem Wesen materiell ist, besitzt seine Existenz nicht auf Grund seines Wesens, sondern auf Grund seiner Materie. Es ist daher ein solches, das die Wesenheit besitzt[2]) und seine Existenz haftet einer Wesenheit an. So gelangt man hin[3]) zu dem Wahren, der das ewige und das in sich bestehende Sein ist. Sein Wesen und seine Existenz gründet sich nicht auf ein anderes Ding. Sein Wesen besteht vielmehr durch sein Wesen selbst und seine Existenz durch sich selbst. Alles aber, was außerhalb dieses ersten Seienden existiert, besitzt sein Wesen auf Grund des Wesens Gottes und seine Existenz besitzt es nicht durch sich selbst. Die Existenz jedes Dinges vielmehr, das eine Wesenheit besitzt und in sich aufnimmt, wird hergeleitet (und verursacht) von einer anderen Wesenheit. Die Existenz jedes materiellen Dinges besteht daher auf Grund seiner Materie (und haftet dieser an). Das Wesen jeder Wirkung und die Existenz jeder Wirkung gründet sich auf den Wirkenden. Folglich ist das Wesen und die Existenz Gottes nicht auf ein anderes Ding zurückzuführen. Ihm gehört das Wesen jedes Dinges und seine Existenz. Er besitzt alles, was in den Himmeln und auf der Erde ist,[4]) d. h. alles, was in den beiden Bereichen der sinnlichen Wahrnehmung und der begrifflichen Erfassung liegt. Die Finsternisse und das Licht, die Herrschaft und die Ehre kommen

---

[1]) Das Früher und Später zwischen beiden ist also rein logischer Ordnung.

[2]) Es ist nicht eine subsistierende Wesenheit wie die reinen Geister und Gott, sondern eine in ein Substrat aufgenommene Wesenheit.

[3]) Übersetzung unsicher.

[4]) Koran 2, 256. 3, 27 et passim.

Ihm zu. Die existierenden Dinge sind daher nur Wesen zweiter Ordnung[1]) und Dinge, die in Verbindung stehen mit anderen,[2]) abgesehen von dem Seienden, der der Wahre ist.

251, 31: Die Veränderung, die von einem Dinge auf ein anderes übergeht, ist die Wesensform des zweiten.

252, 27: Mit dem Ausdrucke Aktualität wird der Gegenstand bezeichnet, weil dasjenige, was in der Möglichkeit existiert, notwendigerweise durch die „Aktualität" aktuell wird, selbst wenn darin eine Passivität enthalten ist. — Sajid Aḥmed.

Da das Ding sich so verhält, so nannte man dieses (die Aktualität einer potentia passiva) ein Leiden, indem man die Aufmerksamkeit hinlenkte auf die Möglichkeit des Aktuellseins. Ebenso verhält sich das Aktuellsein zu dem, was man früher als potenziell bezeichnete; d. h. es verhält sich wie das Aktuellsein in dem Sinne der Kategorie des agere zu dem, was eben als eine Potenz bezeichnet wurde. Diese Potenz bedeutet eine Fähigkeit, die[3]) in dem Lebewesen real existiert.

Cod. b c: Damit ist ein Hinweis gegeben auf die ursprüngliche Benennung,[4]) d. h. die Fähigkeit (wörtlich ratio), die in dem animal existiert (nämlich die Fähigkeit zu wirken). Wenn nun dasjenige, was sich auf diese Fähigkeit stützt und in der Seinsordnung auf sie folgt, die Tätigkeit ist in dem Sinne der Kategorien (das agere), so lehrte der Philosoph: „mit diesem Worte (Potenz) wird nur das bezeichnet, was im eigentlichen Sinne (Fähigkeit) ist."

253, 3: Das Quadrat ist die Potenz seiner Seite. Dies verhält sich wie die Bewegung der geraden Linie in die Breite (durch die das Quadrat entsteht).

253, 18: Dasjenige, was so beschaffen ist, daß es nur aktiv wirkt, findet sich unter der Bedingung, daß es ein Wirken besitzt, ohne zugleich zu wollen oder sich frei zu entschließen. Ein solches Ding besitzt keine Macht noch eine Fähigkeit in

---

[1]) Der arabische Text ist an dieser Stelle undeutlich.

[2]) Wörtlich: „die eine Verbindung herstellen". Es ist die Verbindung der Wirkung mit der Ursache gemeint, die allem Geschöpflichen gemeinsam ist.

[3]) Wörtlich: „das, was".

[4]) Wörtlich: „Auf den Ursprung der Thesis". Jede Benennung geschieht θέσει, nicht φύσει.

dem genannten Sinne, selbst wenn es nur wirkt durch irgend einen Willen. Jedoch steht es ewig in Verbindung mit einem Willen. Diese Ewigkeit ergibt sich denknotwendig.[1]) Es besitzt notwendig einen Willen, der sich ergibt entweder in zufälliger[2]) oder wesenhafter und notwendiger Weise. Die Veränderung desselben ist unmöglich, und zwar in „zufälliger" (per accidens) oder in wesenhaft notwendiger Weise (per se). Es wirkt konsequenterweise nur durch eine Macht und einen freien Willensentschluß. Der Wahre verhält sich vielmehr, wie wir in unserem Buche über die „Erleuchtungen und Ehrungen" und in anderen Schriften gezeigt haben so, daß die Macht und der freie Willensentschluß durch die Notwendigkeit des Willens bestimmt und gefestigt wird in einer wesenhaften Notwendigkeit. Es verhält sich so, wenn der Wirkende und Mächtige in seinem Wesen selbst der Willensentschluß ist, und trotzdem wird der göttliche Wille genannt das recht geleitete Hervorgehen oder Nichthervorgehen (der Schöpfung aus Gott). Die richtigeLeitung (des Schaffens) wird in Rücksicht gezogen in der Definition der göttlichen Macht und bestimmt in Beziehung auf das Wesen des Wirkenden und des Mächtigen, jedoch zugleich auch in Beziehung auf die Wirkung und das Objekt der Macht; denn das Wesen des Wirkenden und Mächtigen ist, wie folgt, beschaffen. Steht sein Objekt in Beziehung zu der Ordnung des Guten im Bereiche des Wirklichen, dann richtet sich sein Wille auf dieses Objekt in der genannten Hinsicht. Wenn jedoch die Wirkung in sich selbst nicht etwas ist, dessen Wesen die Ordnung des Guten im abstrakten und ideellen Sein bedeutet, dann richtet sich sein Wille nicht auf dieses Objekt.[3]) Der Inhalt der Darlegung (Avicennas) ist identisch mit dem, was wir erwähnt haben in der Darlegung über „das Himmelreich"[4]) daß nämlich das

---

[1]) Die Naturkräfte stehen immer in Abhängigkeit von den himmlischen Geistern, die den sublunarischen Dingen Wesen und Wirken verleihen.

[2]) Aus einem zufälligen Zusammenwirken von Agenzien ergeben sich die Ereignisse, die sicut in paucioribus eintreffen. Die per se wirkenden Ursachen ergeben die gesetzmäßigen Erscheinungen.

[3]) Das Böse entsteht in der göttlichen Weltleitung nur per accidens. Der göttliche Wille richtet sich nicht per se auf dasselbe.

[4]) Wörtlich: „in dem Blatte über das Himmelreich". Der Titel dieses unbekannten Werkes erinnert an die „Blätter über Theologie" von Samarkandi 1291 †.

Wort[1]) der wahren und richtigen Weisheit ein reales Wesen darstellt nach dem Sprachgebrauche des richtigen Denkens. Die große Menge (der Gelehrten) nehmen es in dieser Gebrauchsweise an.

254, 1 unten: Avicenna bezeichnet mit diesen Worten die Beziehung der Fähigkeiten[2]) zu der Vernunft und der kombinierenden Phantasie. Er lehrt, daß diese Fähigkeiten die verschiedenen, die ähnlichen, wie auch die konträren Objekte erkennen können. In dieser Weise sind Verstand und kombinierende Phantasie befähigt, beide Teile (beide Kontraria eines Genus) zu erkennen. Jene niederen, bewegenden Fähigkeiten und diese beiden (Phantasie und Verstand) verhalten sich also wie ein und dasselbe Ding[3]) und dies ist die Fähigkeit, die auf beide Dinge gerichtet ist und über sie Macht hat.

255, 11: Ebenso (wie die Prinzipien des Handelns) verhalten sich die Prinzipien des Erkennens (wörtlich: der Aussage).

256, 10: Es verhält sich wie das Feuer; denn dieses verbrennt den Körper, sobald derselbe ihm nahe gebracht wird.

260, 17: Dasselbe behauptete eine Gruppe von Philosophen, nämlich die Aschʿariten, die sich herleiten von den Mutakallimûn.

Der Name Gârbakû erinnert in etwa an Aratos 315—245 v. Chr. Die genannte Lehre ist eine Thesis der orthodox-theologischen und zugleich der mutazilitischen Richtung. Vgl. de Boer, Gesch. d. Philosophie im Islam S. 46, Z. 15 ff.

---

[1]) Als Wort bezeichnet man im prägnanten Sinne das Schöpferwort „es werde".

[2]) Damit sind die Fähigkeiten gemeint, die die Bewegungen ausführen.

[3]) Die psychischen Fähigkeiten sind auf konträre Gegensätze gerichtet. So kann z. B. das Auge das Weiße und das Schwarze wahrnehmen und die bewegende Fähigkeit schnell und langsam gehen. Die Naturkräfte sind jedoch nur für eine bestimmte Wirkung determiniert. Die psychischen Kräfte haben den genannten weiteren Spielraum durch ihre Verbindung mit der erkennenden Fähigkeit (Phantasie und Verstand), die die Kontraria erfassen kann. Kam nun eine Tätigkeit zustande durch das Zusammenwirken und Ineinandergreifen aller dieser Fähigkeiten, dann verhalten sie sich wie ein einziges Prinzip (im Texte „Ding"), aus dem die Tätigkeit hervorgeht. Von einer Vielheit von Potenzen kann nur eine Vielheit von Tätigkeiten ausgehen, wenn nicht diese Vielheit der Agenzien durch eine organisatorische Kraft (dies ist in erster Linie der Verstand, in zweiter die cogitativa und die kombinierende Phantasie) einheitlich zusammengefaßt wird.

267, 30: Ein Prinzip, das die Handlung erleichtert, ist ein solches, das für dieselbe disponiert. Jedes zeitlich entstehende Ding ist so beschaffen, daß seiner Existenz die Materie vorausgeht. Das können sie nicht gegen die genannte Thesis vorbringen, daß ihre Lehre sich ausschließlich bezieht auf das zeitlich Entstehende als solches, das auftritt nach dem (ewig bestehenden) Nichtsein, nicht auf das zeitlich Entstehende, insofern es ein Seiendes ist nach dem eigentlichen Nichtsein. Es beginnt daher zu sein, nachdem es im absoluten Sinne nicht war.

272, 21: Das Ding ist ein non ens im absoluten Sinne, d. h. es ist weder aktuell noch auch potenziell.

275, 5: Damit bezeichnet Avicenna die ewige Tätigkeit, die nicht vergeht, und die individuelle Tätigkeit, die vergeht, — beide in gleicher Weise. Die Philosophen Behmenjâr,[1]) und Kaukarî und der Meister der mystischen Illumination, Suhrawardî 1191 † jedoch fügen die ewige Tätigkeit, die nicht vergeht, nicht hier ein.

275, 11: Das Frühersein ist ein solches eines ewigen Dinges, das ewig ist in dem aevum, ferner ein Frühersein auf Grund der Ursache oder ein Frühersein auf Grund der Natur oder Frühersein dem Wesen oder der Zeit nach. Dieses letztere bedeutet das Leiden eines individuellen und vergänglichen Dinges.

278, 11: Es sind zwei Prinzipien (d. h. ein erstes und ein letztes Glied). So verhält sich die Dreizahl in Beziehung auf die Vier. Sie besitzt zwei Prinzipien, (d. h. ihr erstes und letztes Glied sind einfach und eindeutig).

279, 20: Erhaben über die Vollendung befindet sich der Schöpfer (vergl. dazu Fârâbî, Ringsteine Nr. 23).

284, Titel: Das zweite Kapitel handelt von der Art und Weise, wie die Quantität den universellen Naturen anhaftet und es vervollständigt die Abhandlung über diese Thesen. Ebenso handelt es über die Verschiedenheit, die besteht zwischen dem Ganzen und dem Teile, dem Universellen und Singulären. Das dritte handelt über den Unterschied, der besteht zwischen dem Genus und der Materie. Das Vierte handelt darüber, in welchem Sinne diejenigen Begriffe, die nicht zum Genus gehören, in die

---

[1]) Brockelm I 458, Nr. 3.

Natur des Genus eintreten. Das fünfte handelt über die Darlegung der Definition und des definierten Gegenstandes. Das sechste handelt über die Differenz und ihre Klarstellung; das siebente über die Beziehung der Definition und ihrer Teile.

286, 13: Diese andere ratio ist die Wesenheit des Pferdes. Ebenso verhält sich die Wesenheit des Menschen.

288, 15—16: Die Wesenheit des Menschen ist verschieden von der Einheit (des individuellen Menschen); denn das Eine und das Viele und andere Begriffe treten nicht in die Definition des esse hominem ein (bilden keinen Bestandteil derselben), sondern sind nur eine Eigenschaft, die dem Wesen anhaftet.

290, 9: Der Ausdruck „eine menschliche Natur“ bezeichnet (wörtlich: affirmiert) sowohl eine menschliche Natur (als abstrakte) als auch die Bestimmung, daß sie in Zaid (als individualisierte) vorhanden ist.

302, 9: Wir bezeichnen diese Natur als einen universellen Begriff, der aktuell prädiziert wird von vielen Einzeldingen, oder der sich so verhält, daß er von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann, oder so, daß kein Hindernis dagegen besteht, daß er von vielen ausgesagt wird.

302, 11: Das Universale ist kein Einzelding d. h. es ist im Bereich der wirklichen Dinge kein reales Wesen, das universeller Natur wäre. Das Universelle ist vielmehr nur eines der Akzidenzien der Dinge.

303, 21: Ein und dieselbe Natur kann nicht zugleich körperlich und unkörperlich sein, weil es nicht möglich ist, daß ein und dieselbe Natur materiell und auch unmateriell sei in den göttlichen (d. h. metaphysischen) Dingen und daß sie, um real zu werden, die körperliche Substanz annehme (d. h. Körper werde) und in diesem Sinne sagte Avicenna: „es ist daher nicht möglich, daß die Natur die Art des Genus besitze und der Materie bedürftig wäre (um zur Existenz gelangen zu können)“.

312, 8: Avicenna erwähnt diese Substanzialität d. h. die lange, breite und tiefe Substanz, ohne in Rücksicht zu ziehen, daß dieser tausenderlei andere Bestimmungen inhärieren oder nicht. Diese Bestimmungen weisen hin auf die besondere Natur dieser Substanzialität, wie z. B. auf die besondere Beschaffenheit, daß sie ein Tier oder ein fester Körper oder eine Pflanze, ein Mensch oder etwas anderes sei.

312, 16: Die erwähnten Begriffe, d. h. die tausenderlei Bestimmungen haften der Substanz akzidentell an.

312, 25: Wesensformen sind die Dinge (d. h. die Realien), die der Körperlichkeit anhaften.

312, 27: Die Summe ist das, was aus dem Genus und der Wesensform zusammengesetzt ist.

312, 29: Auf diese Weise ist es möglich, daß von diesem Dinge, d. h. von den Zusammensetzungen ausgesagt wird, daß diese Körper seien in dem Sinne, der den Körper nur bezeichnet als das Lange, Tiefe und Breite.

313, 14: Die Summe dieser Bestimmungen ist das animal brutum.

313, 21: Der Körper, der ein Teil der Definition des animal ist, wird betrachtet, insofern er Genus desselben ist, nicht in dem Sinne, daß er eine Materie bezeichnet, d. h. der Körper, der Teil des animal ist, wird nicht in dem Sinne genommen, in dem er nur eine lange, breite und tiefe Substanz bezeichnet. Man versteht den Körper vielmehr als ausgestattet mit der Möglichkeit, die sinnliche Wahrnehmung, die Bewegung, Ernährung und Funktionen, die zu den Wesensformen gehören, zu besitzen. Selbst Bestimmungen, wie die des rationale oder irgend eine andere, wie die des Wieherns oder des Schreiens des Esels und ähnliche kommen in Frage, sonst ist der Begriff des animal kein Genus (d. h. wenn er nicht determiniert werden kann durch Differenzen). Nimmst du z. B. den Körper, der in dem Begriffe des animal einbegriffen ist, in dem Sinne einer langen, breiten und tiefen Substanz allein, indem du zugleich die Bedingung stellst, daß ihm keine andere Bestimmung zukomme, dann hast du seinen Charakter als G e n u s des animal vernichtet. Dieses ist offenbar. Daher ist es notwendig, daß wir die übrigen Dinge, die in dem Begriffe des animal enthalten sind, mit in Rücksicht ziehen. So müssen wir z. B. in Rücksicht ziehen die Fähigkeiten der Ernährung, der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung, die in dem Begriffe des animal enthalten sind. Wir dürfen dasselbe jedoch nicht betrachten, insofern es nur ein animal ist, sondern müssen dasselbe nehmen in dem Sinne, daß ihm zugleich auch das rationale oder irgend etwas, was zu diesem in Gegensatz steht, oder irgend eine andere Bestimmung, die im Vergleiche zu dem Begriffe „animal“ etwas Äußeres ist, zukommen kann. Diese Bestimmungen müßten „andere“ (außen-

stehende) sein, indem in Folge derselben das Ding weder affirmiert noch negiert wird. (Sie müssen sich also indifferent verhalten.) Daraus ergibt sich, daß das animal, wenn du diesen Begriff in dieser Weise betrachtet hast, ein Genus darstellt, sonst aber nicht.

315, 5: Nachdem die Differenzen hinzugefügt worden sind, findet man, daß das Ding eben dieses Wesen ist. (Die Differenzen bestimmen also das Wesen.)

315, 7: Die Darlegung beschäftigt sich mit dem Verhältnisse der Materie, des Genus und der Art in dem zusammengesetzten nicht in dem einfachen Körper, indem sie das Problem behandelt, welcher Begriff früher und welcher später sei u. s. w.

215, 17: Der Körper ist Genus, wenn du diesen Begriff (die Differenz) allein betrachtest, ohne einen anderen hinzuziehen; (denn im Vergleiche zu anderen Begriffen ist „Körper" nicht mehr „Genus").

315, 16: „Die Materie ist ein vollkommenes Wesen", bedeutet, daß in dem individuellen Hinweise auf[1]) dieses Wesen (ratio) der Gedanke eingeschlossen ist, daß alle Bestimmungen, die Teile des Wesens bilden können, um dasselbe zu einem Individuum zu machen (wörtlich: in diesem speziellen Hinweise), nämlich die Differenzen und propria, die sich außerhalb des Wesens befinden, in dem Gegenstande vorhanden seien. Dasjenige aber, was Teil des Genus sein kann, ist nicht etwa die Summe aller sich entgegenstehenden Differenzen und propria; denn diese Wesenheit (ratio) kann nicht vollendet werden durch das Vorhandensein aller Differenzen in einer einzigen Art der Betrachtungsweise, weil sie sich gegenüberstehen. (In Opposition stehende Differenzen können nicht als dem Subjekte zugleich zukommend aufgefaßt werden.)

316, 5: Die Natur der Körperlichkeit haftet dem homo früher, als die animalitas an und zwar in der begrifflichen Fassung des Objektes nur in gewisser Weise. Diese besteht darin, daß man den Begriff der Körperlichkeit in dem Sinne der Materie, nicht insofern er Genus des animal ist, auffaßt. Das Frühersein der körperlichen Natur trifft auch zu in dem realen Dinge der Außenwelt, wenn der Körper der Außenwelt genommen

---

[1]) Der Ausdruck „der Hinweis auf" *(τόδε τι)* bezeichnet das Individuum dieses Wesens, also einen individuellen Körper.

wird in einem Sinne, in dem er von dem Menschen nicht prädiziert, werden kann, d. h. in dem Sinne der (physischen) Materie nicht etwa in dem Sinne, in dem er von dem Menschen prädiziert wird, d. h. nicht in dem Sinne des Genus. Die scharfsinnige Auffassungsweise des Philosophen möge nicht verborgen bleiben; denn er weist in der Darlegung des logischen Früher hin auf das Früher in der realen Außenwelt und umgekehrt, und in diesem Sinne veränderte er seine Erklärungsweise.

316, 2 unten: Die Materie, d. h. nicht die physische, sondern die Materie in dem Sinne des Genus, erhält ihre Existenz, d. h. sie verhält sich wie der Körper in dem Sinne der (physischen) Materie; denn dieser ist ein Teil der Existenzweise des animal im genannten Sinne.

316, 6: Dieses „Früher" entspricht dem, was sich aus dem Erwähnten ergibt, d. h. der Körper in dem Sinne der Materie ist, sowohl in der begrifflichen Fassung als auch in der realen Existenz früher, als das animal.

316, 18: Der Begriff der Körperlichkeit kommt dem Dinge nicht zu auf Grund seiner Wesenheit, weil die animalitas früher ist, als die Körperlichkeit in dem Sinne des Genus. Umgekehrt verhält sich die physische Materie.

316, 25: Der zweite Fall (d. h. der physische Körper) ist nur denkbar auf Grund der „Erwähnung" dieses ersten (des logischen Körpers als Genus); denn er ergibt sich (aus demselben). Der zweite ist also das aus dem ersten Abgeleitete (wörtlich: Hergenommene) und der erste ist nichts anderes als dasjenige, was in dem zweiten (als logischer Teil) existiert. Denn der Körper in dem Sinne der physischen Materie geht der Spezies voraus (da er ein Teil des Individuums ist, und der Teil früher ist, als das Ganze).

317, 7: Der Körper ist die Ursache für die Spezies des Dinges; denn er ist ein Teil derselben.

317, 8 Text c: Der Körper in dem Sinne der Materie ist früher, als diese, d. h. früher als die Art. Nimmt man den Körper in dem Sinne des Genus, und wäre derselbe dann Ursache für die Existenz der Art, dann würde es auch zutreffen, daß derselbe eine reale und wirkliche Existenz besäße vor der Existenz der Art, wie sich ja der Körper in gewissem Sinne (d. h. als physischer Körper) so verhält. Jedoch besitzt er keine reale Existenz (ohne die differentia specifica).

Die animalitas kann in diesem Sinne Teil der Körperlichkeit sein, d. h. insofern man den Körper als ein Genus betrachtet. Dabei (wörtlich: nachdem) ist es zugleich möglich, daß in einer anderen Hinsicht die körperliche Natur ein Teil (des animal) sei, und es ist in dieser und jener Hinsicht ferner möglich, daß die animalitas die körperliche Natur in sich einbegreife. Diese Auffassung betrachtet den Körper als Materie. Daraus ergibt sich: betrachtest du den Körper als Genus, so ist die animalitas sein Teil. Betrachtest du aber den Körper als (physische) Materie, so ist er ein Teil der animalitas.

318, 3: Das Universelle sind die genera, die zu Arten werden. Dasselbe findet sich entweder in den Körpern vor, die zusammengesetzt sind — ihre Vielheit entsteht durch ein aufnehmendes Prinzip — oder in abstrakten und unkörperlichen Substanzen, deren Bestimmung als Art und als Individuum auf Grund einer Wirkursache erfolgt (da sie kein aufnehmendes, materielles Prinzip besitzen).

318, 13: „Die Seele muß sich nicht mit dieser Erkenntnis begnügen.“ Diese Negation ist schon bei einer oberflächlichen Betrachtung verständlich. Die Konsequenz (wörtlich: das, wohin man gelangen will) ist aber ersichtlich bei einer tiefer gehenden Überlegung. Die Negation ist im Texte zu lesen, selbst wenn der Geist, indem er das Wirklichwerden des Individuums zu erkennen sucht, wie wir behauptet haben, mit der Erkenntnis des Individuums sich zufrieden geben muß; jedoch erforscht derselbe trotz dieser Determinierung des Dinges noch eine andere Determinierung, die der Substanz des eigentlichen Wesens und dem abstrakten Begriffe selbst zukommt. Dies sucht der Verstand zu erkennen vor jenem Suchen (nach dem individuellen Dinge), so daß (nach der Erkenntnis des abstrakten Begriffes) der Seele nur noch das Suchen dieser individuellen Determinierung übrig bleibt. Die Seele ist dann für dieses letzte Suchen um so intensiver und vollkommener disponiert.

318, 30: Nachdem der Begriff, nämlich das reale Wesen der Art, in vollkommener Weise im Geiste wirklich geworden ist, (verhält sich der Geist wie folgt). Welche Aktualisierung einer individuellen Bestimmung die genaue Definition auch erfordern mag, die Seele setzt diesen Begriff (der Art), der vollkommen fertig bestimmt ist, zur Erkenntnis des individuellen Einzeldinges voraus; (wörtlich: „setzt es ihn als dieses voraus“;

denn aus diesem universellen Begriff muß sich das Individuum ergeben).

320, 25: Zu den Unterscheidungspunkten des Genus und der Materie gehört es, daß die Art dadurch zu einer Vielheit wird, daß die Materie die Vielheit herbeiführt; jedoch entsteht dadurch keine Vielheit, daß sich das Genus vervollständigt.

321, 9: Das Genus umschließt diese Dinge (Bestimmungen).

321, 11: Es ist dies eine Beispiel, das besagt, das Genus sei bestimmt für verschiedenartige Dinge (nicht nur für eine bestimmte Differenz).

321, 18: Darin liegt ein Hinweis darauf, daß das Individuum durch die Akzidenzien existiert und besteht (also seine Individuation erhält).

321, 25: In unserer Macht ist es nicht gelegen, daß wir den Inhalt der ganzen Welt begrifflich erkennen.

321, 33: Wir erkennen das Gesetz eines Vorganges nur, insoweit es notwendig ist; denn diese Darlegung steht im Gegensatze zu dem, was Avicenna in seinen „Anmerkungen" auseinandergesetzt hat, wo er sagt, es liege nicht in unserer Macht, daß wir erkennen, irgend ein Teil dieses Begriffes verhalte sich nach Art des genannten Gesetzes.

321, 2 unten: Jene Natur ist das reale Wesen. Das eingeteilte Objekt ist identisch mit der Summe der Teile und umgekehrt. Es verhält sich nicht wie das animal und das Weiße; denn die Teile des animal, die diesen Begriff einteilen in das Weiße und Nichtweiße, teilen nicht in vorzüglicherem Sinne das animal, als das non animal ein. Es ist also keine Teilung im eigentlichen Sinne gegeben. Daher ist ein Gelehrter folgender Ansicht: „das Weiße ist nicht etwa ein „Teil", sondern eine „Bestimmung" der Einteilung, d. h. das animal wird geteilt in das animal album und das animal non album u. s. w." Von der „wesentlichen" Einteilung gilt folgendes: fügt man die Bestimmung des Wieherns zu dem animal hinzu, dann wird diese Hinzufügung ausgeführt nach Art der wirklichen Teilung in Gruppen, und es ist unmöglich, diese Teilung umzukehren.[1]) Die Bestimmung des posse hinnire ist also das, was Avicenna erwähnte mit den Worten: „das animal kann einem Individuum in Wirk-

[1]) Der Umfang der Begriffe animal und animal quod hinnire potest ist nicht identisch. Deshalb können die Begriffe nicht konvertiert werden.

lichkeit zukommen, in dem verschiedene Akzidenzien vorhanden sind". Dann wird dieses Ganze (d. h. die Summe der Bestimmungen und Akzidenzien) ein animal, das Gegenstand eines individuellen Hinweises ist. Ein Teil dieser Summe ist also ein animal, ein anderer ein non-animal. Das Wesen dieses Individuums bleibt also bestehen; denn es ist nur ein Individuum dieser Art, z. B. des Pferdes. Andere lehren: sein Wesen bleibt bestehen, auch wenn ihm nicht dieses individuelle Akzidens des posse hinnire anhaftet.

322, 7: Das sich Bewegende bewegt sich in einer bestimmten Zeit.

326, 23: Denn das Lebewesen wird (wenn man es weder als rationale noch als non-rationale betrachtet) nicht zu einem animal, im Gegensatze zu den Bestimmungen des Männlichen oder Weiblichen. (Selbst wenn man von diesen propria absieht, bleibt der Begriff des animal bestehen.)

So verhält sich die Substanz, wenn sie in Bewegung gesetzt wird, um zu einem Körper oder einem animal oder einem anderen Gegenstande zu werden. Die Materie des Samens verhält sich ebenso, wenn sie in Bewegung gesetzt wird zur Wesensform oder zu etwas anderem wie z. B. den allgemeinen Akzidenzien (des Lebewesens) und diesen individuellen Akzidenzien. Tritt die Bestimmung in die Art (als Bestandteil) ein, dann verhält sie sich wie die Differenz, sonst nicht.

335, 24: Die Differenz in dem universellen und singulären Sinne verhält sich wie das esse hominem, d. h. faßt man den Menschen im universellen Sinne auf, dann ist er etwas Allgemeines. Faßt man ihn im singulären Sinne auf, dann ist er ein determiniertes Ding. Die Differenz ist daher nichts, was außerhalb des Wesens des Menschen läge.

336, 26: Einige Prädikate werden verwandt zur Definition des Substrates, andere verhalten sich im Gegensatze dazu so, daß das Substrat zur Definition dieser Prädikate verwandt wird.

336, 30: „Jeder Begriff", d. h. die universelle Natur. Vielfach findet sich ein Begriff geringeren Umfanges vor (ohne eine neu hinzutretende Differenz).

337, 8: So verhält sich das animal, das begrifflich gefaßt wird, wenn es von dem Menschen und dem Pferde ausgesagt wird, und ferner das vegetativum, das ausgesagt wird von dem Tiere und dem Baume.

337, 25: Ein notwendiges Akzidens ist z. B. die Bestimmung des Gehens für den Menschen und das Pferd.

338, 2: Die Farbe und die Zahl fallen unter einen universelleren Begriff, nämlich den des Seienden. Sie bedürfen daher keiner weiteren Differenz außerhalb ihres Wesens selbst (denn das Seiende ist kein Genus im eigentlichen Sinne und wird nur analogice von den Kategorien prädiziert).

346, 3—4: Man faßt das Genus innerhalb der Differenz auf insofern sie ein Teil desselben ist.[1]) Avicenna lehrt aber, die Differenz hafte dem Genus nicht nach Art eines Teiles an, um durch diese Bestimmung das notwendige Akzidens aus der Betrachtung auszuschalten. Abgesehen davon ist das Genus nicht etwa Teil der Diffenenz noch des Proprium.

346, 10: Aus Materie und Wesensform entsteht ein einheitliches Ding. (Keines von beiden bildet in dem aus ihnen entstandenen Dinge einen aktuellen Teil).

349, 15: Das Realwerden des Genus, d. h. seine Individualisierung. Diese erfolgt durch das aufnehmende Prinzip oder durch das Wirkende;[2]) denn erfolgt sie durch die verschiedenartigen aufnehmenden Prinzipien, dann wird die Wesenheit durch die aufnehmende Materie determiniert, sonst durch die Wirkursache.

349, 29: Avicenna handelt von dem Genus und der Differenz, insofern ein und dasselbe bestimmte Ding manchmal nicht determiniert und potenziell, manchmal aber auch determiniert und aktuell existiert. Die Potenzialität und die Unbestimmtheit sind aber in ihm nicht auf Grund der realen Existenz enthalten, sondern nur auf Grund der logischen Betrachtungsweise. Es ist ferner unmöglich, daß das Undeterminierte real existiere in seiner Undeterminiertheit, und ebenso, daß die generische Natur, ohne daß sie sich in Arten darstellt und während sie noch in der Potenz besteht, reale Existenz besitze als irgend eine der bestimmten Arten. Diese wäre dann zugleich nicht aktuell wirklich in irgend einer bestimmten Art.

350, 3: „In jeder einzelnen Art", d. h. in den beiden Arten, nämlich der zusammengesetzten und der einfachen Substanz.

---

[1]) Wörtlich: „die Natur eines Teiles hat". Derselbe Terminus bezeichnet auch das Individuelle.

[2]) Die rein geistigen Substanzen werden nur durch die causa efficiens individualisiert, da sie subsistierende „Formen" *(εἴδη)* sind.

350, 14: So verhalten sich die drei Dimensionen, die Akzidenzien und einfachen Substanzen, nämlich die Wesensformen und die Geister; Genus und Differenz sind „Teile" der Definition, nicht aber Teile des definierten Gegenstandes.

352, Titel: Die Definition des Dinges ist manchmal eine Definition im eigentlichen Sinne und eine vollkommene. Diese ist diejenige, die mit dem definierten Gegenstande gleichen Inhalt hat, ohne daß etwas Überflüssiges oder ein Mangel in ihr enthalten wäre. Manchmal aber verhält sie sich nicht so (ist also eine uneigentliche Definition). Die erste Definition findet statt in den einfachen Substanzen; denn die Definition einer jeden von diesen gibt in ursprünglicher und eigentlicher Weise den Inhalt des Objektes wieder, d. h. sie bezeichnet dem Wesen (per se) nach das Objekt ohne irgendwelche Vermittelung (eines anderen Begriffes). Die anderen Dinge, die nicht einfache Substanzen sind, sei es nun, daß sie Akzidenzien darstellen, oder daß sie zusammengesetzt sind aus einer Substanz und einem Akzidens oder aus der Materie und der Wesensform, verhalten sich so, daß in der Definition eines jeden von ihnen ein Mehr (und Zuviel) enthalten ist im Verhältnis zum definierten Gegenstande. Ihre Definitionen geben also nicht die definierten Gegenstände ihrem Wesen nach und im eigentlichen Sinne wieder.

Der Unterschied zwischen dem Objekte (wörtlich: den Zielen) dieses Kapitels, des vorhergehenden und des folgenden besteht darin, daß die Absicht, die der Philosoph in dem vorhergehenden Kapitel verfolgt, die ist, die Proportion der Definition zu dem definierten Gegenstande darzulegen. Die Teile der wahren Definition seien, so führt er aus, das zusammengesetzte Objekt selbst, das aus dem Genus und der Differenz besteht. Jedes von ihnen (Genus und Differenz) und ihre Summe sind das Wesen des definierten Gegenstandes selbst. Ferner bespricht er den Fall, daß die Definition eine Vielheit in sich schließt, das definitum jedoch ein einfaches Ding ist. Was der Philosoph in diesem Kapitel beabsichtigt, ist die Darlegung der Definition in sich selbst, insofern sie den definierten Gegenstand „übertrifft" (d. h. mehr enthält wie dieser) und nicht in eindeutiger Weise von den Einzeldingen des Gegenstandes ausgesagt wird. Dies beruht darauf, daß einige der Definitionen überflüssige Bestimmungen enthalten im Verhältnisse zum definierten Gegenstande oder eine Wiederholung in ihren Teilen darstellen,

und daß andere sich nicht so verhalten. Ein weiterer Zweck dieses Kapitels ist die Darlegung des Unterschiedes zwischen den Definitionen der einfachen Substanzen und dessen, was mit diesen in Verbindung steht. Das folgende Kapitel bezweckt, zu beweisen, daß einige Gegenstände der Definition sich so verhalten, daß sie mit einigen ihrer Teile selbst einen Teil der Definition darstellen.

353, 3: Unter den zusammengesetzten Gegenständen versteht Avicenna das aus den Akzidenzien und ihren Substraten zusammengesetzte Ding, wie simitas nasi.

353, letzte Zeile: Die simitas nasi gehört nicht zu den eigentlichen Definitionen.

355, 4: Die Ausführungen des Philosophen zielen in diesem Beweise darauf hin, zu zeigen, in welcher Weise die Dinge definiert werden, und wie die Definition sich zu ihnen selbst verhält. Dazu gehört ebenfalls die Darlegung des Unterschiedes, der besteht zwischen der Wesenheit und der Wesensform.

355, 17: In gewisser Weise enthält die Definition auch die Materie, d. h. so wie wir erwähnt haben, daß nämlich die Definition nicht im Gegensatze steht zu der zusammengesetzten Substanz, noch zu der Wesensform; daß ferner das Zusammengesetzte nicht in seiner Wesensform sein ganzes Wesen besitzt. Dadurch ist der Unterschied zwischen der Wesenheit in den zusammengesetzten Substanzen und der in den einfachen klar gelegt. Ebenso verhält sich der Unterschied zwischen der Wesensform in den zusammengesetzten Substanzen und der in den einfachen.

355, 23: Mit einfacher Substanz will der Philosoph dasjenige bezeichnen, was keine Teile hat, noch auch in irgendwelcher Weise (in seinem Bestande) abhängig ist von einem Dinge.[1]) Das Wesen des Dinges ist seine Definition; denn mit Wesenheit will man dasjenige bezeichnen, was antwortet auf die Frage, was ist das Ding (*τί ἐστι*), und dieses ist nichts anderes als seine Definition. Mit dem Wesen und dem Selbst des Dinges will der Philosoph die Individualität der Dinge der Außenwelt bezeichnen. In diesem Sinne ist es richtig zu sagen, die Wesen-

---

[1]) Damit ist nicht gesagt, daß dieses Ding nicht abhängig sein könne von einer Ursache, die ihm das Dasein verleiht.

heit der einfachen Substanz ist ihr Wesen selbst, d. h. ihre Definition deckt sich mit ihrem Wesen und ihrem Selbst und diese wird ausgesagt von der einfachen Substanz, ohne daß sie ein Zuviel oder ein Zuwenig enthielte. Denn die einfache Substanz hat kein aufnehmendes (materielles) Prinzip. Hätte sie ein solches, dann würde ihre Wesenheit und ihre Definition nicht parallel (noch inhaltsgleich) sein mit ihrem Wesen, ja sie würde zu ihm noch hinzufügen und reicher sein an Inhalt; denn das Wesen des Dinges ist entweder das in dem aufnehmenden Prinzipe Aufgenommene (die Wesensform) oder dasjenige, was zusammengesetzt ist aus dem aufnehmenden Prinzipe und dem Aufgenommenen.[1]) Wenn nun das Aufgenommene eine Wesensform darstellt, und wenn zugleich die Wesensform nicht parallel (d. h. gleichbedeutend) ist mit der Definition; — denn ihre Existenz hängt ab von einem anderen (der Materie) — und wenn sie ferner also zusammengesetzt ist aus Materie und Wesensform, dann ist sie nicht durch die Wesensform (allein) das, was sie ist.[2]) Ihre Definition wird dann nicht durch die Wesensform allein zustande kommen, weil die Wesenheit des Dinges allein alles dasjenige bedeutet, wodurch das Wesen des Dinges Bestand hat. Dann ist also die Materie mit hinzuzunehmen zur Definition des Dinges und zwar zwei Mal wegen der zwei verschiedenen Hinsichten, indem sie erstens einen der beiden Teile der zusammengesetzten Substanz bezeichnet, und indem sie zweitens dasjenige ist, von dem der andere Teil, d. h. die Wesensform ihren Bestand erhält. Dieses ist der Inhalt des Ausdruckes: „Daher enthält also die Definition auch in gewisser Weise den Begriff der Materie.

357, 9: Die Eigenschaft verhält sich wie ein universelles Ding und wird von einer „Vielheit“ beeigenschafteter Dinge ausgesagt.

357, 17: Das Hinzufügen des Universellen zum Universellen kann kein Partikuläres ergeben.

357, 31: Der Unterschied zwischen den beiden Arten ist der, daß die erste Art so beschaffen ist, daß der Verstand sie nicht in ihrer eigentümlichen Art beschreiben kann, noch erkennt, wann sie zustande kommt und wann sie vernichtet

---

[1]) Dies letztere bezeichnet Avicenna als Wesenheit, ersteres als Wesensform.

[2]) Die Materie bildet ebenfalls einen Bestandteil des Wesens.

wird. Die zweite Art verhält sich so, daß sie vom Verstande in ihrer eigentümlichen Art erkannt werden kann durch universelle Eigenschaften; denn diese Art stellt sich als Individuum dar infolge der notwendigen Akzidenzien ihrer Spezies. Daraus ergibt sich ihre Beschreibung. Sie wird nicht vernichtet (weil sie universeller Natur ist), jedoch kann der beschriebene Gegenstand, insofern er sich individuell darstellt, nicht von seiner Existenz und seiner beständigen Dauer getrennt werden (die geistigen Substanzen und die himmlischen Körper bestehen ewig). Daher findet die Beschreibung dieses Gegenstandes nur in einem begrifflichen (abstrakten) Inhalte, der das Objekt bedeutet, statt, und dieser bezeichnet die ewige Dauer der Substanz in universeller Weise. Dieses ist also nicht eine Definition im eigentlichen Sinne; denn die wahrhafte Definition des Dinges legt das Wesen des Gegenstandes klar durch das, was Teil seines Wesens ist. Zu allen denjenigen Bestimmungen aber, die einen Teil des Individuums als solchen bilden, ist die Individualität des Dinges selbst zu rechnen, durch die das Ding so beschaffen ist, daß es nicht nach Art der geistigen Wesen universell (wörtlich: „Gemeinsam“) sein kann. Dasjenige, was der Verstand durch die Eigenschaften und die Indizien erkennt, ist universeller Natur. Dieses ist daher keine eigentliche Definition. Dadurch ist der Beweis dafür klar, daß es für das Singuläre und Individuelle keine eigentliche Definition gibt.

358, 9: Es gehört zu denjenigen Dingen, von denen jedes restlos seine ganze Art in sich schließt, so daß es also kein Ähnliches und kein Gleiches hat (wie z. B. die himmlischen Körper und die Geister).

359, Titel: Die Teile der Definition sind manchmal Teile des definierten Gegenstandes selbst. Der Unterschied zwischen beiden findet statt von Seiten der realen Existenz (indem der definierte Gegenstand individueller, die Definition universeller Natur ist) und von seiten des Begriffes (des Inhaltes der Termini). Manchmal sind aber die Teile der Definition verschieden von den Teilen des definierten Gegenstandes, und vielfach ist der definierte Gegenstand umgekehrt zu den Teilen der Definition gehörig.

360, 8: Es ist nicht möglich, daß der Winkel sich aktuell verändere, so daß er diese Relation (zu den anderen Winkeln) verliere.

360, 13: Der Philosoph will darlegen, daß die Teile der Definition manchmal später sind, als der definierte Gegenstand im Gegensatze zu den Teilen des definierten Gegenstandes; denn diese können sich nicht so verhalten (sie müssen früher sein, als der Gegenstand, der aus ihnen zusammengesetzt ist und auch früher, als die Definition).

363, 30: Dies ist die Linie, die sich schräg stellt zu einer der beiden kontinuierlich zusammenhängenden Linien, indem letztere eine gerade Linie bilden, und die sich auch schräg stellt zu der zwischen beiden angenommenen Linie, d. h. zu einem der beiden Schenkel des stumpfen Winkels.

363, letzte Zeile: Wir können uns keine Linie vorstellen, „als die kontinuierliche, gerade Linie"; jedoch verhält sie sich zu ihr auch in anderer Weise, als nach Art der geraden Linie. Sie bilden vielmehr einen stumpfen oder einen rechten oder einen spitzen Winkel (mit dem anderen Schenkel).

370, 20: Die Potenz als solche kann kein erstes Prinzip bilden, weil sie ein Prinzip ist, das in gewisser Hinsicht nicht existiert. Das Nichtexistierende kann jedoch kein erstes Prinzip für ein Wirkliches sein.

370, 28: Das Reale, das Seiende bezeichnet dasjenige, was Realität „besitzt" (im Gegensatze zu dem Wirklichen, das seinem Wesen nach Realität ist). Es bedarf einer Ursache und zwar, damit es zur realen Existenz gelange, bedarf es einer Wirkursache; damit es aber werde, bedarf es der Materie; damit es Bestand habe, bedarf es des Genus und der Differenz.

370, 4 unten: Das Substrat ist Ursache; denn dieses Substrat ist mit Rücksicht auf seine Materie ein Teil und eine Ursache des zusammengesetzten Dinges. So ist z. B. das Kleid, das (in gewissem Sinne) Ursache für die weiße Farbe ist — man betrachtet hier das Kleid, nachdem es bereits Existenz erhalten hat (d. h. als reales Substrat, während die materia prima ein unreales Substrat ist), von seiten der Materie und der Wesensform — aufnehmendes Prinzip für die weiße Farbe, und dies ist das Substrat, d. h. das Kleid ist Ursache für das zusammengesetzte Ding, nämlich das weiße Kleid in Hinsicht darauf, daß seine Materie durch das bestimmte Gewebe entstanden ist, so daß es ein eigentliches Kleid wurde. Die Wolle ist im eigentlichen Sinne seine Materie, das Gewebe seine Wesensform, die weiße Farbe sein Akzidens. Das Akzidens, welches die

weiße Farbe ist, beruht seinerseits in seiner realen Existenz auf dem Kleide und setzt es voraus; ebenso setzt das Kleid, welches das Substrat der weißen Farbe ist, in seiner realen Existenz die Wesensform voraus, die das bestimmte Gewebe ist.

370, 1 unten: Diese Substanz ist eine Ursache für das zusammengesetzte Ding in dem Sinne, daß sie ein Teil desselben ist, den das Zusammengesetzte voraussetzt und aus dem es besteht, so wie das Ganze den Teil voraussetzt. Die Materie aber verhält sich so, daß die Wesensform ihr die Aktualität verleiht, um Materie für das Zusammengesetzte und Teil desselben zu sein.

372, 27: Die Materie ist nicht eine Materie für das Bett, sondern eine Materie für dessen Materie (also eine Materie zweiter Ordnung, materia remota).

373, 1: So verhält sich der Tischler, bevor er das Kunstwerk verfertigt. Ebenso verhält sich die Materie und die Wirkung.

374, 20: Die Frage besagt, daß die Existenz des Dinges stattfinden kann nach dem Nichtsein; denn es ist möglich, daß das Ding wirklich werde und daß es nicht wirklich werde. Die Antwort will besagen, daß die Existenz des Dinges stattfindet nach dem Nichtsein. Diese Existenz und dieses Eintreten der Existenz ist möglich, insofern es das reale Sein des Dinges ist, nicht auf Grund dessen, daß das Ding nach dem Nichtsein eintritt. Der Umstand, daß das Ding nach dem Nichtsein eintritt, verleiht ihm nicht eine besondere Möglichkeit, die verschieden wäre von der Möglichkeit der Existenz schlechthin. Wenn aber in dem Dinge keine andere Möglichkeit (als die der Existenz) vorhanden ist, dann erfordert das Ding keine andere Ursache (als diejenige, die ihm die Existenz verleiht); es müßte denn sein, daß der Umstand, daß das Ding nach dem Nichtsein stattfindet, eine besondere Existenz darstellt, die hinzukommt zu der Existenz des Dinges und die dann einer anderen Ursache bedürfte. In diesem Falle richtet sich die Betrachtung auf die reale Existenz (und für diese wird eine Ursache gefordert). Jedoch befindet sich in dem Dinge keine andere, reale Existenz.[1])

[1]) Das formelle Objekt der Wirkursache ist die Existenz, und es ist für die Tätigkeit der Ursache durchaus gleichgültig, ob der Wirkung das Nichtsein vorausging oder nicht. Es bleibt also die Möglichkeit einer Wirkung bestehen, die nie nicht vorhanden war, die also immer und ewig besteht.

374, 32: Das Ding verlangt eine Ursache und diese Bestimmung bleibt beständig erhalten in der Existenz des Dinges.[1])

375, 2: Der Ausdruck „Jemand stellte die Thesis auf" u. s. w. soll beweisen, daß die Wirkung und das Objekt des Handelns, ebenso wie es einen Handelnden und eine Ursache erfordert, um zu entstehen, so auch eine solche erfordert, um seinen Bestand zu erhalten. Dieses Problem wurde bereits früher erwähnt. Es will die Frage aufwerfen, ob dasjenige, was einer Ursache bedarf, das Eintreten in die Existenz oder das Möglichsein ist, d. h. ob dasjenige, was einer Ursache bedarf, die Existenz ist, insofern sie nach dem Nichtsein stattfindet, oder die Existenz insofern sie in sich selbst möglich ist. Die Darlegung an dieser Stelle will zeigen, daß die Wirkung des Wirkenden und das Bedürfnis der Wirkung nach einer Ursache eintritt für das Wirklichwerden des Möglichen oder auch für das Wirklichwerden und zugleich das Bestehen (conservatio) des Möglichen, d. h. dasjenige Ding, das eine Ursache voraussetzt und das von einer solchen ausgeht, ist das mögliche Sein selbst, sei es nun, daß es zeitlich eintrat oder in seinem Bestande erhalten bleiben soll.[2]) Alle Mutakallimun lehrten, das Mögliche bedürfe einer Wirkursache, nur um zeitlich anfangend zur Existenz zu gelangen und damit es die Existenz nach dem Nichtsein erhalte.[3]) Wenn das Ding daher wirklich geworden ist und Existenz erlangt hat, ist es zugleich so beschaffen, daß es auf Grund seines inneren Reichtums der Ursache entbehren kann; denn das Bedürfnis eines Dinges nach einem anderen ist nur in dem vorhanden, was noch nicht aktuell ist, nicht in dem, was bereits Aktualität besitzt und Existenz erlangt hat; sonst müßte das bereits Wirkliche (nochmals) wirklich werden und das schon Existierende zur Existenz gelangen. Dies aber ist ein Widerspruch. Wegen dieser verwerflichen Ansicht

---

Ein „Anfang" bezeichnet nun aber das Eintreten eines Wirklichen, nachdem es vordem nicht bestand. Nach den Ausführungen des Glossators und Avicennas ist also eine anfangslose Wirkung keine contradictio in adiecto.

[1]) Solange die Existenz der Wirkung vorhanden ist, bedarf sie einer Ursache, um erhalten zu werden.

[2]) Das formelle Objekt der Wirkursache ist also das Sein nicht das Neuwerden nach dem Nichtsein.

[3]) Eine ewige Schöpfung ist nach der orthodoxen Ansicht ausgeschlossen, weil nach ihr das Nichtsein der Wirkung zeitlich voraus gehen muß.

prädizierten die falschen Philosophen, das Nichtsein von dem Schöpfer, weil die Existenz des Weltalls später sei als die Nichtexistenz[1]) Gottes. Daher sind nach der Lehre jener falschen Philosophen die Ursachen der Dinge vollständig enthalten in den Ursachen für das zeitliche Entstehen des Dinges, und diese gehen notwendigerweise dem Dinge zeitlich voraus[2]) und sie sind nach ihrer Ansicht nicht (mit ihrer Wirkung notwendig und ewig) verbunden. Daher besitzt das Mögliche, das im Bestande ewig erhalten wird, und das beständig dauernde, wie z. B. die menschlichen Seelen keine eigentliche Ursache.

376, 2: Es ist daher unmöglich, daß die Dinge zeitlich entstehen, und daraus ergibt sich die Richtigkeit des ersten Teiles.

376, 27: Diese Ausführungen erstrecken sich auf den notwendig Seienden und das Möglichseiende, und sie zeigen, daß der notwendig Seiende keine Ursache besitzt, daß aber das Mögliche Wirkung einer Ursache ist.

Die Worte Avicennas: „du hast bereits erkannt u. s. w.“ sollen einen anderen Teil dieser Untersuchung bilden. Wisse, daß die beiden Untersuchungen notwendig zusammengehören und bedeuten, daß die Wirkung eine Ursache erfordert. Wenn dieses der Charakter des Möglichen ist, dann ist dasselbe so beschaffen, daß es eine Ursache in irgendwelcher Zeit erfordert. Dasjenige, was aus dieser Ursache hervorgeht, ist die Existenz des Möglichen, sei es nun, daß diese zeitlich entsteht oder in ihrem Bestande ewig ist. Ist nun dasjenige, was einer Ursache bedarf, das zeitliche Entstehen, nicht das Möglichsein, dann bedarf das Bestehende, damit es im Bestande erhalten bleibe, keiner Ursache. Dasjenige, was aus der Ursache hervorgeht, ist dann das Entstehen des Wirklichen und das Sein des Entstehenden, nicht etwa das Bestehenbleiben des

---

[1]) In dieser etwas dunkelen Ausdrucksweise liegen mehrere Thesen der orthodox-theologischen Richtung. 1. Die Welt ist zeitlich entstanden nach dem Nichtsein. Sie hat also einen zeitlichen Anfang genommen. 2. Vor dem Beginne der Welt bestand in Gott noch nicht der schöpferische Akt, der die Welt hervorbringen sollte. 3. Vor der Schöpfung bestand also in Gott ein Nichtsein d. h. das Nichtsein einer bestimmten Tätigkeit, und dieses geht der Welt zeitlich voraus.

[2]) Eine ewig wirkende Ursache und eine ewige Wirkung sind daher unmöglich.

Wirklichen noch auch die Existenz des Bestehenden. Ebenso läßt sich der Gedanke auch umkehren, d. h. ist die Wirkung der Wirkursache die neu eintretende Existenz, nicht etwas anderes, dann ist dasjenige, was einer Ursache bedarf, das Neueintreten der Existenz, nicht etwa das Möglichsein. Ist aber die Wirkung, die aus der Ursache hervorgeht, das Sein im allgemeinen, dann ist dasjenige, was einer Ursache bedarf, das Möglichsein. Der Meister bezeichnete die erste Frage als einen Beweis für die zweite, da durch den Beweis der ersten Frage und die Prämissen derselben die zweite erklärt wird. Dieses bedarf keiner weiteren Darlegung.

378, 19: Der Ausdruck „alles was die Philosophen eine Wirkursache nennen" bezeichnet folgendes: da der Charakter der Wirkursache nach der Lehre jener Philosophen bezeichnet, daß das Ding (die Ursache) einwirkt auf ein anderes, indem es eine Vermittlung in einem gewissen Zustande erhält, der jenem Dinge (der Ursache) fremd ist, ihm aber zukommt auf Grund eines Willensentschlusses oder eines äußeren Zwanges u. s. w.[1]) Jede Wirkursache ist nach ihrer Lehre auch zugleich passiv; denn jene Philosophen abstrahieren die Wirkursache in ihrer Eigenschaft als solcher von einem anderen Zustande der ihr von außen zukommt, und von einer anderen Eigenschaft, die sich zur Ursache wie etwas Äußerliches verhält. Mit Passivität bezeichnet man aber nur den Umstand, daß das Ding beeigenschaftet wird mit irgend einer realen Eigenschaft, nachdem es dieselbe früher nicht besaß. Jede Wirkursache muß sich daher auch passiv verhalten. Diese Lehre ist unrichtig. Wir stellen demgegenüber vielmehr auf: bezeichnet der Charakter der Wirkursache den Umstand, daß das Ding die Eigenschaft erhält, etwas zu bewirken und die reale Existenz zu verleihen, nachdem es diese Eigenschaft früher nicht besessen hatte — dieses ist zugleich die Definition der Passivität — dann muß jede Wirkursache nach ihrer Lehre, insofern sie Wirkursache ist, sich auch zugleich passiv verhalten. Dies jedoch ist ein Widerspruch. Das erste ist ebensowohl unmöglich, wenn man es im universellen und allgemeinen Sinne, nicht absolut (also

[1]) Eine Ursache, die manchmal nicht wirkt, muß durch irgend ein Moment zum Wirken determiniert werden. Ihr Wirken ist also ein zeitlich entstehendes, wie auch ihre Wirkung.

auch im partikulären Sinne) auffaßt; denn es ist klar, daß einige wirkende Prinzipien sich auch passiv verhalten, weil jedes Prinzip, das eine Wirkung ausübt, dieselbe vollführt, indem ein freier Willensentschluß oder ein gewisser Zustand zu ihm hinzukommt (und es determiniert). Es ist daher in gewisser Hinsicht Wirkursache, in einer anderen Hinsicht passives Prinzip. Darin ist kein Widerspruch enthalten.

Nachdem der Philosoph die Unrichtigkeit der Lehre erwiesen hat, daß jedes Ding, das eine in sich mögliche Wesenheit besitze, einer Wirkursache zu gewissen Zeiten entbehren kann,[1]) widerlegt er ebenfalls die Lehre, daß das Nichtsein, dem Dinge vorausgehen müsse und daß diese Bestimmung eine innere (notwendige) Bestimmung des Wirkens der Ursache darstelle (wörtlich: einen Teil derselben bilde.) Er stellt diese Absicht klar auf, d. h. die Lehre, daß jede Wesenheit (eines ens possibile) abhängig ist von der Ursache, insofern das (formelle) Objekt der Ursache die Wesenheit ist. Dadurch wird zwischen Dasein und Wesenheit unterschieden. Die Wesenheit, die in sich zugleich Dasein ist, bedarf keiner Ursache. Denn jedes Ding, das eine Wesenheit besitzt (in dem also essentia und existentia verschieden sind) ist ein nur mögliches. Die Möglichkeit hat aber zur Folge, daß das Ding einer Ursache bedarf. Das Nichtsein, das dem Dinge vorausgeht, hat diese Konsequenz nicht. Es verhält sich indifferent (zum Verursachtwerden). Diese Möglichkeit gehört zu den notwendigen Akzidenzien der Wesenheit, die sich nicht von ihr trennen lassen. Daher ist es richtig, daß die Wesenheit, so lange sie existiert, in ihrem Wirklichsein abhängig ist von einem anderen. Entsprechend dieser Lehre möge die mögliche Existenz bestimmt werden als eine solche, die ihren Bestand erhält durch eine andere, und zwar zufolge ihres Wesens, sei es nun, daß das Ding ein anfangsloses oder ein zeitlich entstehendes ist, in seinem Bestande ewig erhalten werden soll und erhalten bleibt oder vergänglich ist. Der Umstand, daß das Ding aber nach dem Nichtsein stattfindet, und andere Eigenschaften sind akzidentelle Verhältnisse, von denen keines dazu mitwirkt, daß das Ding einer Ursache bedarf, die ihm die Existenz verleiht.

---

[1]) Es ist dies die Lehre, daß ein Geschöpf keiner besonderen Ursache bedarf, um im Dasein erhalten zu bleiben.

Die anfangslose Wirkung bedarf ebenfalls eines Prinzipes, das ihr die ewige Existenz verleiht, so lange ihr Dasein ein mögliches ist (d. h. für die ganze Dauer ihrer Existenz).

380, Titel: In diesem Kapitel will Avicenna dasjenige nachweisen, was die wahren Forscher gelehrt haben, daß nämlich jede Ursache, die ihre Wirkung notwendig zur Folge hat, gleichzeitig mit ihrer Wirkung existiert. Ebenso will er die Art der Wirkursache im Wirkenden darlegen. Wisse, daß das im vorhergehenden Kapitel dargelegte, d. h. die Lehre, daß der Umstand, der notwendigerweise einer Ursache zu bedürfen, die Möglichkeit des zeitlichen Entstehens des Dinges ist. Die Wirkung, die sich gründet (und zurückgeht) auf das wirkende Prinzip, ist das Sein selbst, nicht etwa der Umstand, daß das Ding zeitlich entstehend ist. Die Darlegung des vorhergehenden Kapitels genügt zum Beweise dieser Thesis. Der Zweck ist jedoch, die Schwierigkeiten der großen Menge der Philosophen betreffs dieser Lehre zu beseitigen. In ihrer Lehre verwechseln sie das nichtwirkende Prinzip mit dem wirkenden.

380, 31: Jedes einzelne dieser Dinge besitzt eine bestimmte Art der Bewegung, nicht eine andere. Die Bewegung aber läßt sich nicht von dem sich bewegenden Gegenstande trennen. Dasjenige, was Wirkung des Wirkenden auf Grund seines Wesens ist, läßt sich nicht von ihm trennen. Dasjenige aber, was sich von der Wirkursache trennt, wie z. B. das Junge, der Same und das Kunstprodukt ist nicht eine Wirkung der Ursache auf Grund ihres Wesens.[1]) Diese Wirkung hat vielmehr ein anderes Wirkprinzip, und dieses verhält sich so, daß sein Wirken nicht von ihm getrennt werden kann. So verhalten sich die Beispiele, die der Meister anführt, der Architekt, der Vater und das Feuer. Sie sind keine Ursachen im eigentlichen Sinne, d. h. nicht für das Bestehen desjenigen Dinges, das auf diese Prinzipien wie auf Ursachen zürückgeführt wird, noch sind sie Ursachen für die Existenz der Wirkung. Was nun das Beispiel des Architekten angeht, so sind seine Bewegungen die Ursache für die Bewegungen der Steine und der Teile des Hauses. Gelangen nun seine Bewegungen zu ihrem Ziele, so ist damit zugleich die

---

[1]) Eine solche Wirkung geht notwendig und immer aus der Ursache hervor, solange das Wesen existiert.

Ursache gegeben für das Zustandekommen[1]) dieser anderen Bewegungen. Das Zustandekommen dieser anderen Bewegungen ist aber die Ursache für das Sichzusammenfügen der sich bewegenden Dinge, d. h. der Steine und der übrigen Materialien, die zu einer bestimmten Gestalt zusammentreten. Das Erhalten dieser eigentümlichen Gestalt und das Bewahren derselben gegen trennende (d. h. zerstörende) Einflüsse findet statt durch die Adhäsionskraft der Teile, die Gott dem Dinge verleiht. Er ist derjenige, der Himmel und Erde zusammenhält, so daß sie nicht in das Nichts versinken. Er wirkt dies durch seine Kraft und Macht. Ebenso ist das Beispiel des Vaters in dem Erzeugen aufzufassen, wie es der Meister darlegte, und auch die Wirkung des Feuers.

381, 16: Der Philosoph lehrte: das Hervorbringen des Feuers ist die Natur des Feuers, die die Hitze in dem Wasser bewirkt. Die Einwirkung des Feuers ist eine Bedingung für die Individualität (des Feuers in der Wirkung). Existiert aber das individuelle Feuer nicht, so ergibt sich dadurch noch nicht die Nichtexistenz der Natur des Feuers. Wollte man die Lehre aufstellen, das Wirken erfolge auf Grund der Natur des Feuers (nicht auf Grund seiner Individualität), dann müßte es die Natur des Wasser hervorbringen.[2]) Wir stellten diese Lehre nur auf mit Rücksicht auf das aufnehmende Prinzip, das Wasser.

382, 16: Erstreckt sich die gestellte Frage auf das Problem, weshalb *(διὰ τί)* ein jedes Ding entsteht mit Rücksicht auf die Ursachen, die zu seiner Existenz „mitwirken", dann muß diese Frage zu keinem Endpunkte hinführen.[3]) Anders verhält es

---

[1]) Wörtlich: „das zum Ziele Gelangen".

[2]) In diesen Worten scheinen folgende Gedanken enthalten zu sein. Die Wirkung muß der Ursache gleichstehen. Ist die causa formalis eine Naturkraft, so muß auch ihre Wirkung eine Naturkraft sein. Ist die Wirkung hingegen nur ein Akzidens (die Hitze im Wasser), so kann ihre Ursache nur ein Akzidens sein. Die Individualität der Wirkung geht nach demselben Gesetze auf die Individualität der Ursache zurück. Diese verhält sich zur Natur, z. B. des Feuers, wie jeden Dinges akzidentell. Die Ursache in dem Vorgange des Erhitzens ist demnach eine akzidentelle, nicht eine substanzielle und kann daher als Wirkung nur ein Akzidens hervorbringen.

[3]) In der Kette der per accidens wirkenden Ursachen ist ein ire in infinitum zulässig.

sich, wenn die Frage sich erstreckt auf die wesentlichen (per se wirkenden) Ursachen. Diese führt hin zu einem Endpunkte, betreffs dessen man die Frage des „Weshalb" nicht weiter aufstellen kann, und dies ist der notwendig Seiende (Gott).

383, 11: Die Beziehung bezeichnet den Umstand, daß die Ursache eintritt in einen bestimmten, für sie neuen Zustand (der sie zum aktuellen Tätigsein determiniert), und dann wird sie notwendig wirkend.

383, 19: Die Bewegung ist entweder die Ursache für das Neueintreten des Dinges oder ein Teil derselben oder einer Bedingung derselben. Die Ursache der zeitlich entstehenden Dinge, insofern sie Ursache dieser (sich verändernden) Dinge ist, ist also ein sich veränderndes Ding, nicht etwas, was in in seinem Wesen ewig und unveränderlich bestehen bliebe in einem und demselben Zustande, noch ist es auch vergänglich in jeder Weise, noch kann es die Existenz verlieren. Ebenso wenig besitzt es die Existenz, indem es einem anderen gegenübersteht, mit ihm im Sein „wetteifert" und sich mit ihm abwechselt.[1]) Der letzte Grund (wörtlich „der Ausgangspunkt"), weshalb sich die Ursache so verhält, ist die Bewegung.

383, 2 unten: Wenn es feststeht, daß die Wirkung nicht hinter der Ursache zurückbleiben kann, dann gilt: Wenn das Ding (per se) „wesenhafte" Ursache für ein anderes ist, kann es nicht hinter diesem zweiten zurückbleiben (d. h. weniger Realität und Inhalt besitzen als die Wirkung).

384, 9: Dies bezeichnet das Nichtsein nicht im absoluten Sinne. Es wird bestimmt durch eine gewisse Zeit mit Ausschluß einer anderen. Das Nichtsein im absoluten Sinne steht im Gegensatze dazu, d. h. diese Art der Ursache schließt das zeitliche Nichtsein aus[2]) im Gegensatze zu einer anderen Art der Ursache (die eine zeitlich entstehende Wirkung hervorbringt); denn diese verhält sich anders.

---

[1]) Damit soll wohl gesagt sein, daß für jede als besondere Art und Wesenheit gekennzeichnete Wirkung nur eine Ursache in der himmlischen Welt existiert; denn jede Spezies der sublunarischen Dinge wird in der Geisterwelt durch eine Substanz repräsentiert, die in ihrer Einzelexistenz eine Art darstellt. Sie ist eine ohne Materie subsistierende Wesensform.

[2]) Der Wirkung geht also kein zeitliches Nichtsein voraus; sie bestand also immer. Ihr Werden ist anfangslos.

384, 25: In diesem Probleme wird manchmal der Ausdruck der „voraussetzungslosen" und anfangslosen Schöpfung angewandt für eine andere Substanz als das erste, anfangslos Hervorgebrachte (den ersten Verstand). Jedoch Avicenna gebraucht diesen Ausdruck (al-ibdâʿ) in Beziehung auf jedes Wirkliche, das die Natur einer Wesensform hat, wie es auch immer beschaffen sein möge, sei es nun das erste der geschaffenen Dinge (der Nûs) oder die zweiten Wesenheiten (die Geister).[1]) Unter dem Sein, das die Natur einer Wesensform hat, versteht Avicenna das Sein, das in sich selbst begrifflich faßbar ist (und die Natur eines begrifflich faßbaren Dinges hat).[2]) Es ist nicht begrifflich faßbar durch eine andere Wesensform, die aus ihm (d. h. aus dem materiellen Teile seines Wesens) abstrahiert würde. So verhalten sich die unkörperlichen Substanzen.

386, 12: Das Ding, das die Natur der Wesensform hat, bezeichnet, daß es keine Materie besitzt, und dieses sind die reinen Geister.

386, 14: Diese Substanz kann nicht ein zeitliches Nichtsein besitzen. Dieses „genügt" noch nicht (d. h. ist nicht geeignet), damit das Ding die Eigenschaft des anfangslos Geschaffenen habe. Dasjenige, was im vorzüglichen Sinne anfangslos hervorgebracht ist, muß so sein, daß sein Hervorgehen aus dem Notwendigseienden ohne Vermittelung irgend eines anderen Dinges stattfinde. Dies ist aber nicht begrifflich faßbar und denkbar in einer anderen Substanz als dem ersten Verursachten (dem Nûs).

386, 28: Avicenna teilte das Hervorbringen in zwei Arten ein, das anfangslose und voraussetzungslose und das allmähliche Werden und Geformtwerden. Er rechnet die Himmel und das, was in ihnen ist als eine Art, die enthalten ist unter dem Begriffe des anfangslos Geschaffenen. Das allmähliche Werden bezeichnet er als eine Eigenschaft der Elemente. Andere Philosophen bestätigen diese Einteilung. Daher gilt das anfangslose Schaffen von den unkörperlichen Substanzen, das Hervorbringen eines neuen Dinges (das keine zeitlich früherliegende Materie

---

[1]) Beide charakterisieren sich dadurch, daß in ihnen das Individuationsprinzip identisch ist mit der Wesensform. Ihr Entstehen ist demnach kein Werden, das in einer Reihe von Phasen in einer Materie stattfände. Sie werden vielmehr in instanti geschaffen. Die Zeit bildet keinen Maßstab ihres Werdens. Sie sind deshalb zeitlos und ewig. Vgl. ZDMG Bd. LXI S. 238 Anm. 3.

[2]) Diese Substanzen sind also reine Geister.

voraussetzt) von den Substanzen der Himmelssphäre, das allmähliche Entstehen und Geformtwerden von den Elementen. Das vorzüglichste Geschöpf, das als ein zeitlos und anfangslos Entstehendes bezeichnet wird, ist zweifellos das erste Geschaffene (der Nûs).

386, 34: Die Ursache bringt die Wirkung in einem Male (ἅμα-totum simul) hervor, d. h. wie die kontinuierlichen und sich gegenseitig berührenden Substanzen, oder auch „durch eine Bewegung“ (allmählich), wie z. B. die Veränderungen der Wesensformen der Elemente.

388, 1: So verhält sich das Feuer, das die Hitze im Wasser hervorbringt; denn die Natur der Hitze ist in dem Prinzipe, das die Hitze mitteilt (und ausstrahlt), in vorzüglicherer und mächtigerer Weise enthalten als in dem Prinzipe, das die Hitze in sich aufnimmt.

388, 4: So verhält sich die Wirkursache, die die im Wasser vorhandene Hitze hervorbringt. Die Existenz dieser Wirkursache ist vorzüglicher und mächtiger als die Existenz der Hitze. Das Feuer aber, das ein vermittelndes Prinzip ist für die Einwirkung dieser Wirkursache und das nicht selbst erstes Prinzip für die Hitze ist, verhält sich nicht so, daß in ihm die Natur des Heißen in vorzüglicherem und mächtigerem Sinne enthalten ist als im Feuer selbst.

390, 25: Wir wollen von diesen Vorstellungen das Richtige von dem Falschen trennen.

394, 10: Daraus ergibt sich nicht etwa, daß das Feuer Ursache seiner selbst ist.

396, 16: Die Wirkursache für die Hitze im Wasser, die unkörperlicher Natur ist,[1]) und das Feuer, das individueller Natur ist, wirken in akzidenteller Weise in bezug auf die Disposition des Wassers für die Aufnahme dieser Form.

410, 17: Diese Definition des Stoicheion ist zu verstehen rücksichtlich der Zusammensetzung der Dinge aus ihm. Das erste, das Substrat, ist zu verstehen rücksichtlich der Trennung der Zusammensetzung, d. h. Stoicheion bezeichnet dasjenige, aus dem der Körper zusammengesetzt wird, indem er aus ihm und aus einem anderen Stoicheion entsteht, ohne daß die Wesensform dieses Elementes von ihm entfernt werde; denn analysiert

---

[1]) Das „Idealfeuer“ der himmlischen Welt.

man den Körper, so gelangt man letzthin nur zu diesem Elemente. Dieses Element selbst wird aber seinerseits nicht wiederum in eine Wesensform zerlegt, die eine weitere, universellere Bestimmung besäße, als die, daß sie nach Maßgabe der sinnlichen Wahrnehmung nicht wiederum in eine andere Wesensform zerlegt werden kann.[1]) So analysiert man den menschlichen Körper, indem man Kopf, Leber, Fuß und andere Teile unterscheidet. Diese ihrerseits zerlegt man in Sehnen und Knochen. Die letztgenannten Teile werden nun nach Maßgabe der sinnlichen Wahrnehmung nicht weiter geteilt, als in die Wesensformen, z. B. der Knochen und der Sehnen, oder nach Maßgabe des realen Bestandes (den die äußere Sinneswahrnehmung noch bestätigen kann) nicht weiter als in die vier Elemente. In diesem Sinne versteht man das Stoicheion in zwei verschiedenen Weisen, wie es aus unseren Darlegungen klar ist — Ṣadr.

410, 21: „Ein körperliches Element (das Atom) kann frei sein von der Größe" und wird dann als unausgedehnt betrachtet, obwohl es körperlicher Natur ist.

410, 30: Unter „Dinge" versteht der Philosoph die auf Grund der Wesensform (also spezifisch) und die innerhalb ihrer Wesensform (d. h. innerhdlb ihrer Art, also numerisch) verschiedenen Dinge.

410, 33: Das Eine und die Individualität werden hier genannt, weil beide alle Dinge (alle Kategorieen) in ihrem Umfange umfassen.[2])

411, 15: Wir lehren nicht, daß die Kunstfertigkeit des Schreibens, die in der Seele vorhanden ist, aus[3]) derselben hervorgehe. Die Philosophen lehren vielmehr, sie entstehe (wörtlich „entstand") aus einem Prinzipe, das die Kunstfertigkeit des Schreibens noch nicht besaß, d. h. sie entstand aus dem vegetativum.[4]) Anders verhält sich dasjenige, das sich

---

[1]) Dies ist Definition des Elementes.

[2]) Solche Inhalte bezeichnete die Scholastik als transcendentalia.

[3]) Als Ausgangspunkt des Werdeprozesses muß die Privation (στέρησις) dessen, was werden soll, bezeichnet werden.

[4]) Der Sinn dieser dunkeln Worte ist wohl folgender: „Seele" ist ein allgemeiner Ausdruck und bezeichnet sowohl die in der Schreibkunst unterrichtete als auch die nicht unterrichtete. Sie kann also nicht als eigentlicher Ausgangspunkt des Prozesses bezeichnet werden, der in dem Erlernen der

verändert, insofern es etwas anderes in sich aufnimmt. Dann sagen die Philosophen: Der Gegenstand wurde von diesem zu jenem anderen.

412, 8: Die Wesensform wird nicht in Beziehung gesetzt zur (d. h. nicht benannt nach der) Wesensform. Man müßte sonst sagen: diese Türe ist „türern". Ebenso wenig sagt man: diese Türe entstand aus der Türe. (Nur nach dem Substrate wird der Gegenstand in dieser Weise benannt.) Die Benennung nach der Form geschieht vielmehr in folgender Weise. Erkennt man die Form, die dem Holze oder ähnlichen Materien verliehen wurde, so benennt man dieselbe mit dem substantivischen Namen „Tür".

412, 9: Dieser Begriff ist universell, so wie die erste Materie in Beziehung zu den Elementen.

413, 26: „Alle diese Begriffe" bezeichnen das aus Genus und Differenz (und den übrigen logischen Kategorien) Zusammengesetzte (also den Körper, der Gegenstand des Erkennens ist).

413, 27: Das Mangelhafte schließt offenbar eine Negation ein; denn das Mangelhafte ist dasjenige, das durch die Bewegung (in den veränderlichen Dingen) eintritt. Es ist nicht etwa die Bewegung selbst (deren Wesenheit wie das jedes Wirklichen „vollendet" [412, 29] ist). So bestimmt es die richtige Lehre.

444, 27: Die contraria gehören unter den Begriff der Privation und des Habitus, indem man es (bei letzterer) vermeidet, die Beziehungen (der Mittelglieder, die die distantia maxima contrariorum begründen) von ihr auszusagen. (Der Unterschied beider soll also nur als ein äußerlicher gelten.)

444, 31: Dies bedeutet den Umstand, daß das maximum contrarium der beiden konträren Dinge begleitet ist von dem Nichtsein, der Privation des anderen.

454, 30: Es verhält sich aber nicht so; denn die Materie ist ein rein aufnehmendes Prinzip, sie ist daher kein wirkendes.

Schreibkunst besteht. Als ein solcher kann nur die Seele gelten, die die Kunstfertigkeit des Schreibens noch nicht erlernt hat. Die Entwicklungsphasen des Menschen sind nun die, daß er zuerst eine anima vegetativa, dann eine anima sensitiva, zuletzt eine anima rationalis erhält. Zuerst ist diese eine tabula rasa, in qua nihil est scriptum. Dieser letzte Zustand hätte ebenso gut als „Ausgangspunkt" bezeichnet werden können, doch wollte der Glossator die allererste Phase des Werdens als Ausgangspunkt angeben.

455, 17: Es ist ein vermittelndes Prinzip zwischen den natürlichen Wesensformen und den Materien.

458, 7: Die Existenz der vermittelnden Prinzipien rücksichtlich ihres Vorhandenseins in den Einzeldingen hängt ab von der Materie. Ihr Freisein von der Materie ist zu verstehen in der logischen Ordnung.

459, 25: Die Unkörperlichkeit (das esse abstractum a materia) findet nur im (denkenden) Geiste statt (Kritizismus).

464, 23: Ihre Ansicht will besagen, daß jedem sinnlich wahrnehmbaren, mathematischen Inhalte ein begrifflicher (idealer) gegenübersteht. Dann verhält sich der eine zum anderen wie der Schatten zu dem Körper, der den Schatten wirft.

466, 3 unten: Dasjenige, wodurch das Zuviel in das Ding eintritt, ist ein realer, nicht ein rein supponierter Teil. Dadurch entsteht also eine andere Einheit. Dann ergibt sich also dasselbe, was sich auch aus der Annahme ergibt, daß die Einheit zu einer Vielheit werde. Dies aber ist ein Widerspruch — Aḥmed.

468, 17: Der Philosoph will mit dem Ausdruck „Einheit" die real existierende bezeichnen, die dem Dinge seinen Bestand verleiht, nicht die Einheit, die ihm von außen zukommt.

470, 9: Daraus ergäbe sich, daß zwei Einheiten zu gleicher Zeit beständen. Dies ist ebenfalls ein Widerspruch gegen ihre Lehre — Aḥmed.

470, 17: Das Ding würde in dieser Auffassung nur logisch später sein als sein (ideales) Wesen.

470, 22: Durch seine Ausführungen will Avicenna hinweisen auf die Wesensform, die durch die erste Materie existiert. Andere behaupten, er wolle mit Wesensform die Wesenheit bezeichnen. Dabei ist jedoch daran zu erinnern, daß die Wesensform nicht ausgesagt wird von der Summe (die besteht aus der Wesensform und der Materie). Wie stimmt dies dann aber überein mit dem Umstande, daß die hier genannte Wesensform von der Summe ausgesagt wird?

474, 7 unten: Alle Ursachen sind endlich, sei es nun, daß sie Wirkursachen, Zweckursachen, formelle oder materielle Ursachen sind.

476, 24: Das Mittelglied ist ein solches nur durch die Beziehung zum Endgliede.

478, 33: Das tragende Prinzip ist die erste Materie.

480, 25: Ursachen, die die Natur des Substrates besitzen, sind Ursachen, die die Natur des aufnehmenden Prinzipes haben. Der Ausdruck, „sie sind durch ihr Wesen Ursache nach Art des Substrates“ (Materialursachen) bedeutet etwas anderes als der Inhalt des zweiten Teiles; denn in ihm ist eines der beiden Elemente in Beziehung zum anderen gesetzt, und zwar nur auf Grund des aufnehmenden Prinzipes, nämlich der Materie, nicht auf Grund seines Wesens. Der Umstand aber, daß das eine von beiden später ist wie das andere und auf das andere folgt, tritt nur ein auf Grund der Verschiedenheit und der Opposition beider, nicht auf Grund davon, daß das eine Ursache und das andere Wirkung ist. Daher ist folgendes klar: Der Umstand, daß das eine Element Ursache für das andere ist, tritt nur in akzidenteller Weise ein, und nur insofern, als in dem Elemente zugleich die Materie eingeschlossen ist (und diese wird im eigentlichen Sinne als Ursache bezeichnet). Oder der Philosoph will mit seinen Worten sagen, daß das eine das andere begleitet. Infolge davon lehren die Gelehrten: die Ursache, die auf Grund ihres Wesens Ursache ist, sei die Wirkursache. Andere Ursachen werden nur zu Ursachen in akzidenteller Weise — Aḥmed.

481, 17: Mit dem sich Hinbewegenden will Avicenna die Bewegung selbst bezeichnen. Der Ausdruck „das Ding befindet sich auf dem Wege des Werdens“ bezeichnet dasjenige, in dem die Bewegung stattfindet, und dies ist hier die Dimension.

483, 6: Da die Mischung in diese Elemente eintritt durch die Nichtexistenz des Kontrariums, so ist dieses später, als die Mischung in der gleichen Weise wie z. B. die Luft später ist, als das Wasser (aus dem sie entstand). Die neue Mischung tritt in den Elementen auf, nachdem eine (andere) Mischung aufgelöst wurde, entsprechend der Art der Zusammensetzung, die man für sie annahm und die aus den aktuell vereinigten Elementen entstand (die Möglichkeit der Trennung bleibt dabei also immer bestehen) — Aḥmed.

483, 10: Ihre Arten, d. h. ihre Wesensformen, die die Natur der Spezies haben. Sie verändern sich durch die Veränderung des Zustandes (wörtl. des Dinges), der in dem Elemente eintritt. Die Veränderung findet nur in der Qualität statt.

483, 15: Die Elemente, die das entstehende Ding in seiner Mischung herstellen, lassen sich wieder verwandeln (wörtl. konversieren) in die einfachen Teile des Dinges. Anders verhält

sich der Mann zu dem Jünglinge. Eine Rückbildung ist hier nicht möglich.

484, 16: Das „Später“ bedeutet hier nicht etwa, daß das Ding aus dem anderen entstehe (indem das erste vernichtet wird); denn der Knabe geht (nur) zugrunde, insofern er Knabe ist (nicht in seinem Wesen als Mensch), indem er zum Manne wird. Diese Art des Werdens geht[1]) vor sich, indem ein und dasselbe Ding als Individuum bestehen bleibt — Aḥmed.

485, 19: Dies verhält sich wie der weiße Körper; denn der Körper ist eine Substanz, die ein Substrat für Akzidenzien darstellt, und dieser haftet die weiße Farbe an. Dieselbe verleiht der Substanz nicht ihr Bestehen als Substanz, noch auch vollendet sie dieselbe.

503, 33: „Die übrigen Eigenschaften“ bezeichnet die Eigenschaften im wahren Sinne des Wortes, nicht die Eigenschaften, die die Natur der Relation haben; sonst würde sich eine Zusammensetzung ergeben.

507, Titel: Dieses Kapitel steht zu dem vorhergehenden in der Beziehung der Konklusion zu den Voraussetzungen.

507, 6: Das Wesen des ersten Seienden, d. h. das eigentliche Wesen Gottes und dies ist das Notwendigsein d. h. der feste Bestand der reinen Existenz, ist real existierend in diesem Einzeldinge (Gott) selbst, ohne einem anderen Dinge zuzukommen. Dieses will der Philosoph induktiv beweisen.

508, 4: Der Begriff (Übers. Wesensbegriff) bedeutet die Wesenheit, die verschieden ist vom Dasein.

510, 12: Der zweite Teil bezeichnet das Ding, das die Notwendigkeit der Existenz besitzt, und noch ein anderes, das die Voraussetzung bildet.

510, 23: Diese Darlegung weist hin auf das zweite Problem, das besagt, es sei unmöglich, daß ein zweiter Gott existiere in dem notwendigen Sein, wenn dieses auch die Natur des Genus hätte.

510, 30: Wenn der andere, der sich innerhalb dieses generischen Begriffes des Seins von dem ersten als bestimmtes Wesen unterscheidet, in seinem Wesen notwendig seiend ist, auch ohne die Verbindung mit dem ersten, dann ist die „Hinzufügung“ in ihm zum Wesen hinzukommend und daher ist er

---

[1]) Wörtlich der Vorgang „bedeutet“.

dann ein zusammengesetztes Ding. Nichts, das ein zusammengesetztes Ding darstellt, ist nun aber in sich notwendig.[1]) Wenn aber das Verhältnis nicht so liegt, und wenn vielmehr sein Wesen, das notwendig ist, nur auf Grund dieser Hinzufügung besteht, dann besitzt es ohne diese Hinzufügung nicht den Charakter des wesenhaft Notwendigen. Dann ist es also ebenfalls eine Bedingung für das andere.[2]) Die Voraussetzung besagt aber das Gegenteil.

511, 30: Dann also ist keines von diesen beiden notwendigen Dingen trennbar von irgend einem der beiden „Hinzufügungen". Keines von beiden ist also in dem einen oder anderen vollständig.[3]) Die Annahme besagte aber das Gegenteil.

513, 9: Das Sein besitzt selbst nicht das Dasein, wie ein zweites Ding (also wie ein Akzidens), so daß es desselben zu irgend etwas bedürftig wäre. Er, Gott, ist aber das notwendige Sein.

513, 24: Der Meister zeigte auf zwei Weisen, es sei unmöglich, daß Gott eine Differenz besitzt, die die Aktualität herbeiführt. Erstens ist die Differenz so beschaffen, daß sie der Wesenheit des Genus die Aktualität verleiht, nicht der Existenz des Genus. Er zeigte weiter, daß dieses in Gott unmöglich sei; denn seine Existenz ist sein eigentlichstes Wesen selbst. Wenn irgend ein Prinzip daher seine Wesenheit hervorbrächte, so bringt es auch seine Existenz selbst hervor. Dies aber ist unmöglich. Der zweite Grund ist der, daß das eigentliche Wesen des Notwendigen, das das Sein selbst ist, welches in sich (per se) existiert, eines äußeren Prinzipes bedürftig wäre (um zur Existenz zu gelangen). Als ein solches stellte man die Differenz auf. Dann ergebe sich der Charakter der Möglichkeit für das Notwendige entsprechend dem, was der Philosoph ausgeführt hat.

514, 9: Der Philosoph führt diese Darlegungen weiter aus, weil die Prämissen seines Beweises eine größere Mühe erfordern und in dem Beweise der Thesis klarer sind, als die Prämissen für den Beweis, daß kein zweiter Gott (als Mitart) existieren könne, innerhalb des Umfanges des Seienden, als Genus aufgefaßt.

---

[1]) Alles zusammengesetzte ist kontingent.

[2]) Dieses muß ebenfalls wesenhaft notwendig sein, jedoch nach der Voraussetzung ohne jene „Hinzufügung".

[3]) Jeder der beiden Götter besäße das esse necessarium nur nach Mafsgabe des unterscheidenden Momentes, also nicht in uneingeschränktem Sinne.

Er führt dieses weitschweifig aus, weil eine große Anzahl von Prämissen für den Beweis existieren, seien es nun z. B. die Ursachen für den Bestand oder die für das Wirklichwerden des Dinges. Alle widerlegt er in scharfsinnigen Distinktionen. (Er zeigt: in Gott könne es keine Differenz geben), trotzdem (nach seiner Lehre) die Differenz sich sowohl im Wesen als auch in der Existenz mit dem Genus und der Art zu einem einzigen Dinge vereinigt. Die Differenz ist nämlich gleichsam ein Teil des Dinges. Dies verhält sich also anders als dasjenige, wodurch die Dinge sich in ihrer Individualität unterscheiden (die principia individuantia); denn dieses ist etwas, das sich wie ein äußeres Prinzip zur Art verhält und zu ihr hinzugefügt wird — Aḥmed.

514, 19: Das Ähnliche ist dasjenige, was dem Dinge in der Fähigkeit gleichsteht. Es ist ihm daher ähnlich in dem realen Wesen, indem es jedoch zugleich von ihm verschieden ist und zu ihm in einen Gegensatz tritt, trotzdem es in der Fähigkeit ihm gleichsteht.

515, 1: Das Spätersein als Gott ist eine Eigenschaft der Dinge, und alle Dinge zugleich existieren später als das Wesen des ersten. Man sagt auch: Er umkleidet sich mit einem Dinge (indem er es erschafft). Die Dinge nehmen später als Er die Natur realer Dinge an, d. h. sie sind ein anderes als Gott. Der erste Seiende ist durchaus keines der „Dinge"; Er ist nur Er selbst und verhält sich darin anders wie die Dinge; denn diese sind verschieden von vielen anderen Dingen, und die begrifflichen Inhalte derselben sind verschieden von ihrem Wesen. So ist z. B. das animal der Mensch selbst und zugleich das Pferd selbst. Der Mensch ist weiterhin wiederum verschieden von dem Schreibenden und dem Lachenden.[1]) Das Spätersein könnte sich auch auf Sein Wesen beziehen, d. h. der erste Seiende wird keines der Dinge in einer letzten Rangstufe, die später ist als die Rangstufe seines Wesens. Im Gegensatze dazu verhalten sich die übrigen Dinge.[2])

---

[1]) Die Dinge unterscheiden sich durch Differenzen (Mensch und Pferd), propria und Akzidenzien, die in Gott geleugnet werden müssen.

[2]) Die Weltdinge existieren zuerst in einer unkörperlichen Seinsweise in Gott und den Geistern, sodann in der „niedrigsten" Seinsweise als körperliche Dinge der Außenwelt.

515, Titel: Das Kapitel handelt darüber, daß Gott im Sein vollkommen und erhaben über jede Vollkommenheit ist und reines Gute bedeutet.

516, 2 unten: Der richtige Glaube an die Existenz Gottes stützt sich auf die Vielheit seiner Wirkungen. Die Darlegung handelt darüber, daß er (Gott) reiner Geist sei.

517, 18: Das begriffliche Sein bedeutet die begriffliche Wesensform, die frei ist von der Materie, nicht die Wesensform im absoluten Sinne, die in ihrem Umfange zugleich die Inhalte der aestimativa und der kombinierenden Phantasie einbegreift. Mit dem Seienden, das die Natur der Wesensform hat, will der Philosoph das bezeichnen, was im Verstande wirklich wird, d. h. die Existenz des Begriffes, nicht die Existenz des begrifflich Denkenden. Im letzten Falle würde man gegen diese Ausführungen das einwenden, was Viele vorbrachten, daß er nämlich an dieser Stelle davon rede, daß die Seele (im anderen Leben) unkörperlicher Natur sei, nachdem sie (im Diesseits) mit der Materie verbunden war.

518, 5: Die Dinge stellen sich in einer Vielheit dar nicht auf Grund ihres Wesens, noch in einer gewissen Hinsicht, sondern durch die Benennung (die das Individuum bezeichnet), und daher ist dasjenige klar, was dargelegt wurde betreffs der Vielheit der Beziehungen und der Bestimmungen — Aḥmed.

528, 2: Es ist dies ein Wissen, das sich nicht verändert durch die Ursachen (auf die es sich erstreckt). Es verändert sich aber durch eine sinnliche Wahrnehmung.

528, 6: Der Ausdruck „Du bist zeitlich und bestimmt durch den Augenblick" ist abhängig von dem, was vorausgeht, wo der Philosoph sagte, „erkennst Du die Verfinsterungen der Sonne usw." d. h. dadurch, daß Du alle Ursachen des Dinges umfassest und begreifst, erkennst Du dieses Ding, obwohl Du zeitlich und vergänglich bist. Du umfassest mit Deiner Erkenntnis dasjenige, was nicht von der Zeit abhängt, indem dieses Erkennen die Dinge umspannt — Aḥmed.

531, 3: Die Wesensformen der Dinge sind in der Wirkursache in intensiverem Maße vorhanden, als in dem aufnehmenden Prinzipe.

532, 3: Dadurch weist der Philosoph auf die Lehre hin, daß diese Dinge dadurch entstehen, daß das Wesen Gottes zu ihnen in gewisse Relation tritt, insofern sie aktuell gedacht

sind, nicht insofern sie in den Individuen existieren. Dieses gehört ebenfalls zu denjenigen Umständen, die beweisen, daß die begrifflichen Wesensformen in Gott aktuell existieren — Aḥmed.

533, 1: Damit beginnt der Philosoph zu widerlegen, daß die Wesensformen außerhalb des Verstandes und der Seele als unkörperliche Substanzen existieren.

533, 11: Diese Wesensform, die in den Geist eingezeichnet wird, ist identisch mit dem Wissen des ersten Prinzipes, Gottes, von dem die Wesensform ausgeht. Ist diese Wesensform nicht das Wissen Gottes von den Dingen selbst, und geht vielmehr der Wesensform ein anderes Wissen voraus, so ergäbe sich eine endlose Kette.

535, 17: Der Ausdruck „dieses ist das, was er von dem Weltall erkennt", will besagen, daß dasjenige, was er erkennt, das Weltall widerspiegelt. Dieses ist die Bedeutung des Ausdruckes „die begriffliche Erkenntnis erstreckt sich auf das Objekt" — Aḥmed.

537, 17: Die Prädikation bezeichnet die Zusammensetzung des Genus, Differenz und anderer Elemente (die von Gegenständen ausgesagt werden).

537, 28: Die Relation dieses realen Seienden, d. h. das esse primum principium im Verhältnis zu allen möglichen Dingen, die auf das erste Prinzip folgen.

537, 3 unten: Das begriffliche, „geistige" Dasein, d. h. dasjenige, das von der Materie frei ist.

543, 1: Daher gehört die Einheit in Gott zu den notwendig anhaftenden Bestimmungen, die der Leugnung der Vielheit zukommen. (Also zu den Eigenschaften Gottes, die eine N e g a t i o n enthalten.) Darin verhält Er sich anders, wie alle möglichen Dinge, die auf ihn im Sein folgen, weil die Leugnung der Vielheit notwendiges Akzidens ihrer Einheit ist[1]) — Aḥmed.

543, 5: Dadurch weist vielleicht der Philosoph auf den Beweis hin, der die Existenz Gottes erweist, insofern Gott erstes Prinzip der B e w e g u n g ist, nicht im absoluten Sinne. So

[1]) In Gott soll nach dem Glossator die Einheit Akzidens der Negation der Vielheit, in den Geschöpfen die Negation der Vielheit Akzidens der Einheit sein.

führen die Naturwissenschaftler den Beweis durch, wie es früher erwähnt wurde — Aḥmed.

543, 25: Dies ist die Induktion, die Avicenna ausführte zum Beweise einer ewigen Bewegung. Die Thesis der Ewigkeit der Bewegung kann man aufstellen auf Grund dessen, weil das zeitlich Entstehende eine Materie und sogar auch eine frühere Zeit voraussetzt. Der Beweis erstreckt sich auf beide zugleich (die Materie und die Zeit).

545, 5: Nachdem Avicenna darauf hinwies, daß die Ursachen und Wirkungen sich entweder zugleich und auf einmal oder zu verschiedenen, aufeinanderfolgenden Malen „verändern", d. h. wirkend auftraten, wählte er den letzten Fall, aus dem sich ergibt, daß eine oder viele Bewegungen, die unendlich an Zahl sind, ein und dasselbe Substrat erfordern, das sich in der Möglichkeit dazu befindet, durch die Existenz Gottes ins Dasein gerufen zu werden. Damit ist zugleich die Ewigkeit der Schöpfung gegeben.

546, 10: Dies bedeutet, daß eine Zeit zwischen zwei Bewegungen sich einschiebt.

548, 23: Das Hervorgehen dieses Dinges, das per se von seinem Wesen getrennt ist, erfolgt auf Grund eines Willensentschlusses oder einer Zwecksetzung oder einer Naturnotwendigkeit oder irgend einer anderen Veranlassung. Es hat zur Folge, daß sein Wesen sich verändert. So beweist es die Unrichtigkeit des zuerst angenommenen Falles.

550, 26: Wir suchen diese universelle Beziehung, sei es nun, daß dieselbe eine eigentliche Bewegung ist oder etwas Anderes. Kurz alles, was von dem Wesen ausgeht, und sich wie ein einziges Ding darstellt, verhält sich so, daß das Problem sich wieder von Neuem stellt, betreffs der Beziehung,[1] die ihm eignet und die für das Wesen eine äußerliche ist. Daraus ergibt sich keine Unmöglichkeit, weil es zulässig ist, zu sagen, daß die Beziehung, die außerhalb des Wesens eintritt, seine Ursache ausmacht; sonst ergäbe sich notwendigerweise das Gegenteil des Angenommenen, daß nämlich die Diskussion handele über die Entstehung dieses vollständigen Ganzen,[2]

---

[1]) Diese Beziehung soll die der Möglichkeit nach wirkende Ursache zu einer aktuell wirkenden machen.

[2]) Das „Ganze" bezeichnet die Ursache mit ihrer Determination.

nachdem dasselbe vorher nicht war, und über die Entstehung des Ganzen in einem solchen Zustande, indem früher kein Ding existierte.

550, 32: Dieser Ausdruck hängt ab von dem Satze (oben Z. 25) „denn wir suchen die Beziehung usw.“, sonst würde die dem Dinge zukommende Beziehung sich (bereits) außerhalb dieser Summe, (des Nichtseienden aber Möglichen) befinden, indem sie aus dem Wesen der ersten Wirkursache hervorginge.

553, 33: Man würde dann sagen, das erste Seiende bestand und „darauf“ erschuf es (in einem zeitlichen Später) die Welt.

558, 26: Nach dem Eintreten dieses nichtnatürlichen Zustandes bewegt sich das erhitzte Wasser wiederum hin zur Kälte. Seine Bewegung auf dieses Ziel hin geschieht auf Grund irgend eines nicht natürlichen Zustandes, nämlich der Hitze (des Wassers). Ebenso sind die übrigen Beispiele zu verstehen. Die Dinge bewegen sich (in ihnen) auf Grund eines nicht natürlichen Zustandes zum natürlichen Zustande hin.

563, 1: Dieser Ausdruck besagt: wenn diese Substanz nicht zu den unkörperlichen, rein geistigen Substanzen gehört, deren Vollkommenheiten aktuell vorhanden sind.

565, 23: Sein Ausdruck, „eine seelische Kraft“ weist hin auf die „Formen“, die in der Materie eingeprägt[1]) sind, nämlich die Wesensform der Sphären. Sie beziehen sich auf die Seele der Sphären, ebenso wie die Fähigkeit der Phantasie auf die rein geistige Seele in uns.

566, 3 unten: Eine Kraft ist in sich „frei von der Materie“, im Gegensatze zu der sich in einer Materie befindenden Seele. Diese bewegt sich per accidens, indem ihre Bewegung auf die Bewegung ihres Substrates folgt (wie die Bewegung des Steuermannes, der des Schiffes, die per se erfolgt).

571, 22: Diese Seele der Sphäre hat eine weitere Bedeutung als die, wenn sie nur in dem Sinne eine „Seele“ darstellte, daß sie in einer Materie eingeprägt wäre oder in Abhängigkeit von einer Materie stände.

575, 11: Dies ist per accidens ein Zweck; denn der Zweck per se ist der erste.

---

[1]) Die Wesensformen der Sphären sind also notwendig auf eine Materie hingeordnet. Darin gleichen sie den Formen der materiellen Dinge der sublunarischen Welt.

576, 1: Unter „unendlicher Kraft“, die von dem ersten Lehrmeister erwähnt wurde, soll die Ursache verstanden werden, d. h. die Kraft ist nicht endlich, und zwar nicht im Sinne der Vollendung (wörtlich des „Ausgleiches“, d. h. in positiver Weise); denn diese Kraft kann kein Ende finden,[1]) so daß man von ihr sagen kann, sie ist negativ unendlich, indem sie nicht quantitativ ist. Wenn jedoch jemand erwidert: „sie ist unendlich“, bedeutet: sie besteht ewig, d. h. immer dauernd und (in diesem Sinne) unendlich, so ist dieses der Gedanke des Aristoteles, wie es aus den Worten des Meisters einleuchtet.

577, 3: „Die Gefährten (Schüler) des Aristoteles“ bezeichnet vielleicht Alexander von Aphrodisias; denn dieser wird so benannt, weil er am besten die Darlegungen des Aristoteles versteht und weil er erfahrener in seinen dunkelen Aussprüchen ist und einen weiteren Blick hat, als Themistius im Verständnisse seiner Gedanken und seiner Ziele, wenn auch Themistius knapper und sicherer ist in der Lösung der Schwierigkeiten und der Darlegung seiner Ausdrücke.

578, 13: Mit den Worten: „eine große Schule von Philosophen“ bezeichnet Avicenna vielleicht Hippocrates, Kindî und Râzî 932, (vgl. Brockelm, I 233 und 209). Andere übertrafen diese, wie abu-l-Barakât el Baġdâdî[2]) in dem tiefen Verständnisse der Ansichten des Hippocrates und seiner Schüler, nämlich der Getreuen von Baṣra — Aḥmed.

579, 17: Das Ding findet sich in seiner letzten Vollendung, d. h. ausgestattet mit der vorzüglichsten Beschaffenheit. Diese Lehre steht demgegenüber, was Avicenna in seinen Anmerkungen (vgl. Brockelm, I 455, Nr. 21) über die höchste Vollkommenheit auseinandersetzte.

585, 3: Das Sichverähnlichen verhält sich wie die erste Ursache, (d. h. die causa finalis) denn es ist so beschaffen, wie diese Ursache, d. h. sie verfolgt keinen (anderen) Zweck (der außerhalb des zum Ziele Strebenden läge).

587, 1: Dieses trifft nur zu auf Grund seines Wesens, d. h. der im Sein Vollendete, der zugleich Objekt der Liebe ist, besitzt

---

[1]) Sie kann also immer wieder von neuem wirken, ist also negativ unendlich, indem sie keine feste Grenze ihres Wirkens hat.

[2]) Im muḥaṣṣal Râzîs 1209 † wird er des öfteren der Meister genannt.

seine Vollendung nur auf Grund seines Wesens und infolge seines Wesens.

589, 2: Die aufgezählten Beispiele sind das Wasser und das Feuer, kurz alle Vorgänge, die die Erkenntnisse (der himmlischen Substanzen) bewahrheiten (und darstellen) in jenen (irdischen) Naturen, die kein Bewußtsein und keine Erkenntnis besitzen.

589, 20: Avicenna legt dar, wie die verschiedenen Richtungen der Bewegung der Sphären und die verschiedenen Arten der Schnelligkeit und Langsamkeit eine gewisse Ordnung bilden, die ihr Fundament hat in den obiecta proxima des Verlangens der Sphärenseelen, und weshalb einige im Gegensatz zu anderen mit gewissen Eigenschaften bezeichnet werden — Aḥmed.

590, 21: Darin liegt ausgedrückt, daß man sagen kann, dieses (das Streben nach einem beliebigen Orte) kommt der Natur, d. h. der Wesensform der Art, ja sogar der generischen Wesensform oder der ersten Materie nicht zu, mit Rücksicht auf die ursprüngliche Wesensform und dieselbe Materie, die den Sphären und den Elementen gemeinsam ist. Es kommt ihr vielmehr zu, mit Rücksicht auf die besondere Bestimmung, die in beiden vorhanden ist; denn in den Sphären der Himmel sind bestimmte Arten, die sich so verhalten, daß jede Art in einem einzigen Individuum besteht. Dies ist aber nicht in dem Sinne zu nehmen, daß die körperliche Natur eine besondere Bewegung hervorbrächte, sondern in dem Sinne, daß die Bewegung nach einer bestimmten Richtung durch die betreffende Natur unmöglich gemacht wird, nach einer anderen Richtung aber möglich sei.

594, 13: Dadurch will der Philosoph sagen, daß keiner diese Ansicht (als beweisbare) aufstellt, noch auch dafür einen Beweis erfordert. Das genannte Verhältnis befindet sich vielmehr in dem weiten Felde der Möglichkeit, so lange es nicht widerlegt wird von jemandem, der einen Beweis aufstellt — Aḥmed.

595, 18: In Gott kann auf Grund seines Wesens keine Zielstrebigkeit vorhanden sein nach Art unserer Ziele. Es kann ein solches nur vorhanden sein per accidens. Daher ist das Dasein der Welt eine Folge aus notwendigen Bestimmungen seines Wesens und seiner Güte.

595, 22: Damit weist Avicenna hin auf eine andere Richtung der Philosophen betreffs des Zweckes Gottes bei der Schöpfung. Es würde sich eine Vielheit in seinem Wesen ergeben, weil zwei

Dinge in demselben vorhanden sind, nämlich der Zweck und die Erkenntnis (des zu schaffenden Objektes, dieselbe wird nur beseitigt, wenn Wille und Erkennen dasselbe sind).

599, 32: Wenn dieser erste Fall eintritt, so bezeichnen wir damit das erste aus Gott hervorgehende Geschöpf, d. h. die Wesensform der Körperlichkeit. In einigen Handschriften ist das zweite an Stelle des ersten getreten; jedoch ist wohl der Gedanke beider ein und derselbe, insofern er sich auf den ersten wahren bezieht — Aḥmed.

600, 23: Wenn du einwendest: ist der Verstand zusammengesetzt aus Genus und Differenz, wie kann er dann ein erstes, hervorgehendes Geschöpf sein, das aus dem absolut ersten Prinzip hervorgeht in nur einer Art und Weise, so erwidere ich: sein Wesen ist einfach und ein reales Ding der Außenwelt. Seine Teile sind (nur) begriffliche Beziehungen.

601, 14: Aus diesem Grunde sagt man: die Möglichkeit geht dem durch einen anderen notwendigen Sein voraus, und dieses letztere (das esse necessarium ab alio) ist im eigentlichen Sinne die Wirkung der Wirkursache.

601, 3 unten: Es ist nach dieser Erklärung einleuchtend, daß die wesenhaften Eigenschaften eines Dinges notwendigerweise (und direkt) auf dasselbe zurückgehen, ohne daß sie eine (vermittelnde) Ursache besitzen, die Teil ihrer selbst wäre, so ist es einleuchtend aus den Darlegungen des fünften Teiles des Buches der „Thesen und Erklärungen" Avicennas,[1]) wo der Philosoph lehrt: daß das Dasein des durch eine Wirkursache zeitlich Entstandenen und der Umstand, daß sein Entstehen auf das Nichtsein folgt, nicht per se von der Wirkursache hervorgebracht werden (sondern per accidens). Der Philosoph erklärte diese bestimmte Vielheit als eine durch drei Begriffe und Betrachtungsweisen determinierte. Erstens betrachtet man dieselbe in ihrem Wesen als etwas Mögliches, insofern ihr Wesen, behaftet mit dem Charakter der Wirkung, zurückgeht auf den Ursprung, auf den sie sich bezieht. Dieses ist ihre begriffliche Fassung, wie auch die Notwendigkeit ihrer Existenz (das esse

---

[1]) Forget, Ibn Sînâ, Le livre des Théorèmes et des Avertissements, Leyde 1892, S. 148 f. Die formelle Wirkung der Ursache ist nicht die Zeitlichkeit der Wirkung. Daher schließt der Begriff einer ewigen Wirkung keinen Widerspruch in sich.

necessarium ab alio) in ähnlicher Weise zu verstehen ist (durch die Relation zur Wirkursache). Dies ist zugleich das Zweite. Das Dritte ist die begriffliche Erkenntnis des Verstandes, die sich auf den ersten Seienden erstreckt. Auf Grund des ersten Seienden (also aus dem Wesen Gottes) gehen die spezifischen Wesensformen der Sphären, die in eine Materie aufgenommen werden, hervor. Durch ihre Vermittelung entstehen dann die singulären und individuellen Wesensformen der Sphären. Durch die Vermittelung dieser beiden entsteht die Materie der Sphären. Durch das zweite entsteht die Seele der Sphären, die unkörperlich ist. Durch das dritte der heilige Geist, wie der Philosoph zusammenfassend es bereits erklärt hat, indem er sagte (S. 601, 25 ff.): jeder Geist enthält drei Dinge in seiner Existenz — Aḥmed.

603, 4: Die Dreiheit, d. h. diese Substanz erkennt 1. das erste Seinsprinzip, 2. sich selbst, und 3. ihre Möglichkeit (ihr esse ens possibile).

603, 7: Das vorzüglichste Geschöpf ist der Geist, der sich als Wirkung ergibt aus der Tätigkeit, durch die der höhere Geist das erste Prinzip des Seins denkt. Dies ist das vorzüglichste Geschöpf. In gleicher Weise folgt auf den Denkprozeß, der sich auf das Wesen des Denkenden (reflexiv) selbst erstreckt, die Wesensform, die ihm ähnlich ist. Das Denken, das die Möglichkeit begrifflich faßt, bringt sodann die Materie (der Sphäre) hervor, die ihr (der Möglichkeit) ähnlich ist.

603, 20: Das Hervorgehen der körperhaften Natur der Umgebungssphäre aus den geistigen Substanzen erfolgt durch Hervorgehen der spezifischen Wesensform, die ohne Vermittelung und in erster Linie geschaffen wird. Durch deren Vermittelung entsteht sodann die Wesensform der körperlichen Natur und dadurch die erste Materie.

603, 22: Dadurch weist der Philosoph hin auf das Verhältnis des himmlischen Körpers auf Grund der Fähigkeit, die er besitzt, verschiedene Lagen und volumina einzunehmen, zu der Fähigkeit, d. h. der Möglichkeit (seines Wesens).

603, 26: Dadurch will der Philosoph hinweisen auf die Möglichkeit dieser Substanz. Sodann behauptet er das Hervorgehen der Materie erst durch Vermittelung der Wesensform, indem die körperliche und spezifische Wesensform der Himmelssphären hervorgeht aus ihrer Möglichkeit. Dasselbe lehrt Avi-

cenna in folgenden Worten: „Ebenso wie die Möglichkeit der Existenz zur Aktualität gelangt durch die Tätigkeit, die inhaltsgleich (wörtl. parallel) ist der Wesensform des Himmels, so entsteht auch dieses nur im Verstande durch etwas, das der Wesensform entspricht.

605, 1: Wenn diese Substanz ein Geist ist, so ist derselbe nicht bewegt, es sei denn nach Art des Verlangens. Die (mit einem Körper verbundene) Seele ist aber eine solche Substanz, die sich bewegt nach Art des freien Willens.

605, 7: Die Tätigkeit der kombinierenden Phantasie bezeichnet eine Tätigkeit der Seele, die in eine Materie aufgenommen ist.

605, 19: Dies bedeutet Wesensformen, die durch die Materie der Körper ihren Bestand erhalten. So verhalten sich die spezifischen Wesensformen und die der körperlichen Natur. Ebenso wie diese durch ihre Materie existieren, so geht auch von ihnen, nachdem sie ihren Bestand erhalten haben, ihre Wirkung nur hervor durch Vermittelung dieser Materie.

605, 30: So verhält sich die unkörperliche Seele mit Ausschlufs ihrer Tätigkeiten. Auch diese letzteren werden bewirkt durch Vermittelung der Materie. Sonst würde die Tätigkeit dieser Substanzen sich nicht auf die Materie gründen, die Annahme besagte aber das Gegenteil — Aḥmed.

606, 7: Dasjenige, was die Substanz der Seele durch die Verbindung mit dem Körper bewirkt, kann sie nicht in einem Objekte verursachen, das keine Lage hat — Aḥmed.

609, 1: Dadurch, daß jenes geistige Prinzip sein Wesen denkt, insofern dasselbe die Bestimmung in sich einschließt, daß es durch einen anderen notwendig existiert. Ebenso ergibt sich daraus, daß es in dieser Weise seine wesenhafte Möglichkeit begreift, gesetzmäßig, daß von ihm eine Himmelssphäre sowohl mit ihrer Seele wie auch mit ihrem Körper hervorgeht.

610, 20: Dieses Prinzip wird aktiver Intellekt genannt wegen der Vielfältigkeit seiner Wirkungen und Betätigungen in der Welt der Elemente.

611, 8: Damit will der Philosoph die Disposition bezeichnen, die der Materie, auf Grund ihrer Natur anhaftet. Sie ist dann eine gewisse Einheit, die eine gewisse Form besitzt, insofern man die Eigentümlichkeiten dieser Dispositionen betrachtet.

Daß aber diese Disposition ihrer Natur notwendig anhaftet, bezeichnet er auch mit den Worten „nämlich in seiner Substanz“.

613, 22: „Zugleich mit der gemeinsamen Naturkraft“, d. h. der Wesensform der Körperlichkeit. Die (generische) Form der Körperlichkeit und die (spezifische) der Arten sind zwei Zuständlichkeiten (Phasen des Werdeganges), die die Natur der Substanz haben. Die gemeinsame (materielle, passive) Natur beider und ihre aus der himmlischen Welt entsandte Form (das aktive Prinzip) ergeben notwendig zwei Ursachen für die Materie. Der Ausdruck „auf Grund einer Naturkraft, die in der Potenz existiert“, besagt die Tätigkeiten der kombinierenden Phantasie und der Begriffsbildung in der Welt der himmlischen Sphären. Diese Tätigkeiten bestehen in den (himmlischen) Seelen, werden in diese durch äußere Einwirkung eingeprägt und gehen, wie erwähnt, aus auf die Körper der Himmel und die Sphären des Äthers. Ebenso verhalten sich die Fähigkeiten der Phantasie in uns (indem sie auf unseren Körper einwirken).

620, 10: Die primären Vollkommenheiten sind solche, durch deren Privation das Ding vernichtet wird wie z. B. die spezifischen Wesensformen.

621, 13: Denselben Verlauf nimmt die Darlegung betreffs des ewigen Bestandes von Dingen[1]) und der Anfangslosigkeit des entstehenden Wirklichen,[2]) das eine Substanz ist und hervorgeht aus der vollkommenen Wirkursache, die selbst ewig ist und das Sein emanieren läßt und in selbstloser Weise anderen verleiht, und die auf Grund ihres Wesens wirkt.

622, 15: Die Erde und das, was auf ihr ist, verhält sich zur Sphäre der Sonne wie der Mittelpunkt des Kreises zur Peripherie.

622, 25: Ethisch geboten ist z. B. die Tötung des Ehebrechers und das Abschneiden der Hand des Diebes. Diese beiden

---

[1]) Wörtlich „betreffs des Nichtseins des Vorausgehens einer Zeitdauer, die vorausginge der Existenz der entstehenden Dinge, die die Natur von Substanzen besitzen“. Die Frage nach der Ewigkeit von Akzidenzien enthält besondere Schwierigkeiten, die der Kommentator hier vermeiden will. Daher spricht er nur von einer anfangslosen Schöpfung von Substanzen.

[2]) Mit diesem Ausdrucke sind Dinge gemeint, die in einem „unveränderlichen Bestande“ existieren, d. h. nicht innerhalb der Zeit, die die Existenz der sublunarischen Dinge mißt, sondern in dem aevum. Es sind die unkörperlichen Substanzen gemeint.

Handlungen sind, auch wenn sie ein Böses, für jene beiden Menschen ein Böses bedeuten, notwendig, in Beziehung auf die Ordnung des Ganzen und zwei sittliche Güter in dieser Hinsicht.

623, 10: Die Ordnung des Weltganzen bedarf notwendig derjenigen menschlichen Tätigkeit, die sich auf die Erkenntnis (fieri actu scl. in anima) der himmlischen Dinge richtet nämlich, auf die Vollkommenheiten der Seele sowohl der theoretischen wie der praktischen. Darum enthalten sich auch in den meisten Fällen die Menschen der Handlungen, auf denen das Bestehen der Art des Menschengeschlechtes beruht (indem sie vom Sinnlichen abgelenkt werden).

625, 1: Die Existenz des reinen Guten im absoluten Sein ist möglich, insofern das Gute eine Art des absoluten Seins ist in reiner Weise, nicht eine solche Art des Guten, die mit einem Bösen vermischt ist.

625, 16: Dieses Unterlassen bedeutet ein größeres Übel, als daß das (erstgenannte) Übel existiert, das doch nur selten ist.

625, 25: Da zwischen diesem und den (himmlischen) Dingen, die eine Wirkung ausüben und frei sind vom Bösen, die Beziehung der Ursache und der Wirkung besteht, so ist eine Trennung leider unmöglich.[1]) Nimmt man aber an, diese Art (des Bösen) existiere nicht, so würden die Ketten der Ursachen, die zweiter Ordnung sind, vernichtet.

628, 18: Daher ergibt sich also, daß das Böse in dem Ratschlusse Gottes per accidens einbegriffen ist, aber in der Schicksalsbestimmung per se. Diese Frage gehört zu den tiefsten Fragen der Wissenschaft. Wir haben dieselben dargelegt in unserem Buche über „die Begründung des Glaubens."[2])

634, 3 unten: Jedes Sinnesorgan besitzt einen eigentümlichen Genuß, ein eigentümliches Leiden (pati). Das Sichbewußtwerden des adäquaten Objektes ist identisch mit dem Guten, das Sichbewußtwerden des inadäquaten Objektes mit dem Bösen. Dieses Ganze zusammengefaßt ist der Inhalt seiner Ausführungen, selbst wenn der Wortlaut etwas anderes zu bedeuten scheint.

644, 2: Die (ethische) Vollendung der Seele ist gegeben in der Stufe des Mittelweges. So befindet sich z. B. der Mut zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit (aristotelische Tugendlehre).

---

[1]) Die Verbindung von Ursache und Wirkung ist eine notwendige.

[2]) Diese Schrift Aḥmeds, des Glossators, ist unbekannt.

644, 19: Dieses Gehorchen (gegenüber höherer Fähigkeit) ist eine Vollendung der animalischen Fähigkeit, wie umgekehrt das Herrschen und das non-pati [1]) eine Vollendung der vernünftigen Fähigkeit ist. Das Herrschen des Geistes erstreckt sich auf animalische Kraft und das non-pati ist zu verstehen von Einwirkungen, die von der animalischen Kraft ausgehen.

653, 15: „Analyse" weist hin auf eine Lehre der Aschariten, die leugnen, daß Gott als „der Notwendige (das Notwendigsein)" definiert werden könne, und die ein eigentümliches (nicht definierbares) Wesen für Gott fordern.

656: Der Ausdruck „was über ihnen ist", bezeichnet die höchsten Prinzipien, nämlich die unkörperlichen Geister. Sein Ausdruck „was ist", bezeichnet das, was existiert insofern diese in vollkommener Existenz bestehen. Sein Ausdruck „wir haben bereits dargelegt, daß die Begriffe jener Ursachen usw.", bezeichnet die unkörperlichen Seelen der Himmelssphären, nämlich die geistigen Engel, die mit den Körpern der himmlischen Welt in Beziehung stehen, indem sie dieselben leiten. Der Ausdruck „die Prinzipien für die Existenzarten jener Wesensform", bezeichnet die wahren Wesenheiten und die Substanzen der niederen Schöpfung. Jedoch tritt dieses per Akzidens ein, nicht per se, da letztere in sich kontingent sind. Denn die Kontingenz ist Eigenschaft der Rangstufe der verursachten [2]) Dinge. Sein Ausdruck „in jener Welt sind keine himmlischen Ursachen vorhanden, die mächtiger wären als diese Begriffe", bezeichnet die Begriffe der unkörperlichen Seelen der Himmelssphären. Diese sind Erkenntnisse (wörtl. Wissenschaften), die aktive Kraft besitzen. Sie gehen hervor aus Prinzipien, die (der Rangordnung nach) früher sind als sie, nämlich die unkörperlichen Geister, die jene Begriffe ausströmen lassen auf die unkörperlichen Seelen der Himmel. Letztere nehmen diese Emanation auf.

---

[1]) Passiv verhält sich der Verstand gegenüber dem Einflusse des aktiven Intellekts, aktiv gegenüber der Materie.

[2]) Das nicht verursachte existiert aus sich und ist notwendig. Zur Identifizierung der Begriffe „verursacht sein" und „kontingent sein" vgl. man Fârâbî, Ringsteine Nr. 2.

II. Glossen der Handschrift d (Persien 1838).

Beiträge zur Geschichte der muslimischen Philosophie in Persien zu Beginn des XIX. Jahrhunderts.

17, 5: Die Dimensionen, d. h. die Wesensform der Körperlichkeit.

22, 25: „In notwendiger Weise" bezeichnet eine Art des notwendigen Seins.

26, 9: „Diese Begriffe", d. h. den drei genannten Akzidenzien.

31, 22: Die Probleme, d. h. die Probleme dieser Wissenschaft.

69, 10: Das Problem, mit dem wir uns beschäftigen, besteht darin, daß die Korrelation eine wesenhafte ist, die nicht auf Grund eines von der Substanz getrennten oder ihm notwendig anhaftenden Akzidens eintritt, so lehrte es der Altmeister in der Darlegung seiner Thesis, wo er sagt „so daß dieses zugleich existiert mit jenem anderen und jenes zugleich mit diesem, ohne daß das eine von beiden Ursache des anderen ist. Seine Vollendung ist vielmehr so, daß beide vollständig und unabhängig sind bezüglich der Notwendigkeit der Existenz.

71, 19: Die Dinge sind nicht, d. h. sie existieren nicht wirklich.

72, 15: D. h. es ist notwendig, daß der notwendig durch einen anderen Seiende dann durch sich selbst notwendig wäre. Dies jedoch ist, wie oben erwähnt, nicht zulässig.

89, 5: Wie die Existenz des Teiles, d. h. nicht wie ein Teil des Dinges, in dem jenes andere enthalten ist, also nicht wie ein Teil der zusammengesetzten Substanz, noch auch wie ein Teil ihres Substrates. So verhält sich die weiße Farbe zum weißen Gegenstande. In diesem Sinne ist der Beweis zu führen, indem die Substanz, die in einem Anderen aufgenommen wird, ebenso beschaffen ist in Beziehung zu dem Prinzip, das sie aufnimmt. Die andere Ansicht kann man dadurch widerlegen, daß dasjenige, was man mit der partikulären Beziehung bezeichnet, dasselbe bedeutet wie das aufnehmende Prinzip; denn durch das Aufgenommene erhält es seinen Bestand.

98, 21: In dem Himmel bezeichnet die Körper der Elemente.

103, Anm. 4: Es wurde erwähnt in den Naturwissenschaften in dem Kapitel, das handelt über den Nachweis der richtigen und der Widerlegung der falschen Ansichten, die vorgebracht wurden betreffs der Körper und ihrer Teile (d. h. der Atome) und in dem Kapitel, das handelt über die Philosophen, die die Lehre aufstellen, die Welt bestehe aus Liebe und Haß. Dagegen konnte man einwenden, das Entstehen und Vergehen geschieht durch Trennung der Teile, die in sich nicht teilbar sind, der Atome (Naturwissenschaften I. Teil I, 2; III. Teil Kap. 5 und 7). Der Umstand, daß der Körper dieses bestimmte Ding ist, hat nicht zur Folge, daß er nicht in einem Substrate sei.

135, 19: Leugnet man dieses Dritte, so ergibt sich daraus auch die Leugnung des Zweiten. Dann aber tritt zwischen beiden die Beziehung der Ursache und Wirkung ein; so ist es klar in den Worten des Philosophen, die sogleich folgen.

140, 9: Dann also ist die Materie nicht Ursache für die Existenz dieser Substanz.

140, 11: Verschieden von diesem, nämlich dem Dinge, das in der Materie vorhanden ist.

140, 15: Das Determinierte, d. h. das, wie die Voraussetzung annahm, Verursachte.

149, 5: Der Ausdruck „wir haben dieses dargelegt" bedeutet, daß die Wesenheit der Substanz ausgesagt wird von der getrennten, d. h. der von der Materie freien, wie von dem Geiste und der Seele und ferner ausgesagt wird von dem Körper, der zusammengesetzt ist aus der Materie und der Wesensform und ferner ausgesagt wird von der Materie, d. h. der prima materia in Verbindung mit der Wesensform. In diesem Sinne ist die Substanz ein genus für dasjenige, was in ihrem Umfange enthalten ist, nämlich die fünf Substanzen, die aufgezählt wurden.

169, 11: Es ist unmöglich, daß ein Ding existiere, ohne daß dasselbe eine Einheit bildete.

178, 13: D. h. unter der Voraussetzung, daß es kein Ding sei.

182, 20: Denn die Bewegung dieser Linie ist entweder ihrer Länge gleich oder größer als sie oder geringer. In dem ersten Falle ergibt sich ein Quadrat, in dem zweiten und dritten eine lange Linie.

191, 2 unten: Damit will Avicenna sagen, daß die Zwei, wenn sie geringer ist, als irgend eine andre Zahl, nicht notwendigerweise größer ist, als eine andere.

221, 25 unten: Ohne diese Teile, nämlich diejenigen, die ihren individuellen Bestand erhalten, selbst wenn sie sich erneuern innerhalb der Art.

235, 6: Der Philosoph will sagen, wenn auch der Vater in Relation tritt auf Grund der Vaterschaft, so ist doch die Vaterschaft nicht in Relation auf Grund einer anderen Beziehung, sondern durch sich selbst.

252, 27: Die Macht bedeutet, wenn die Beziehung vorhanden ist zwischen der Wirkung und dem Sinne der Kategorie des agere. Diese Wirkung ist selbst die Beziehung zwischen der Möglichkeit des Dinges und der Vollendung dieser Möglichkeit. Den Ausdruck des Wirkens haben wir im allgemeinen Sinne von dieser Vollendung gebraucht, indem wir zugleich den Ausdruck „Potenz“ aussagten von der Möglichkeit.

292, 1: Dadurch antwortet er auf die Schwierigkeit: der Mensch als Mensch, wie er z. B. im Said ist oder nicht.

297, 4 unten: Diese Erwähnung ging bereits voraus dort, wo Avicenna sagte: Das animal, welches ein Teil eines realen animal ist, verhält sich wie die weiße Farbe.

321, 33: Dieses Gesetz, das wir annehmen zwischen den beiden Teilen.

321, 3 unten: D. h. dasjenige, was die Bewegung in sich aufnehmen kann oder nicht.

325, 6: Dieses heißt Akzidens mit Rücksicht auf die Materie.

330, 13: In ursprünglicher Weise, d. h. insofern man zu gleicher Zeit auch ein anderes Ding in Rücksicht zieht.

330, 10 unten: Damit bezeichnet er das, von dem jene Natur ausgesagt wird wie z. B. den Körper.

347, 17: D. h. es entsteht infolge des genus und der Differenz eine Verschiedenheit, indem das Eine unbestimmt, das Andere bestimmt ist. Diese Verschiedenheit besteht aber nicht in der realen Existenz, denn in dem realen Wesen selbst sind beide vereinigt.

348, 22: Damit sind die Dinge bezeichnet, aus denen die Vereinigung entsteht.

373, 17: Die Existenz im absoluten Sinne, d. h. nicht die Existenz, die eintritt, nachdem sie nicht war.

373, 33: Es ist richtig, zu sagen, dasjenige, was notwendig ist, hat keine Ursache. Denn die Diskussion über die Existenz der zeitlich entstehenden Dinge, die eintreten, nachdem sie früher

nicht waren. Diese Darlegung ist notwendig, denn diese Existenz kann nur eintreten nach dem Nichtsein. (Zeitliche Schöpfung.)

380, 16: Die Mischung tritt ein in dem Feuer und der Luft.

380, 20: Damit will der Philosoph das bezeichnen, was jene fragten, nämlich die Beispiele des Architekten, des Sohnes und der Hitze; das wirkende Prinzip ist die Wirkursache, es bezeichnet eine Eigenschaft dessen, was der Ordnung nach früher ist, nämlich sowohl der Architekt, wie auch der Vater, als auch das Feuer (die früher sind als ihre Wirkungen).

385, 4: Die Zeit, d. h. die vergangene Zeit.

386, 6: Das Frühersein wurde im absoluten Sinne ausgeschlossen.

386, 14: Die Existenz des körperlichen Dinges verhält sich so, auch wenn ihr nicht eine andere Materie vorausgeht.

388, 8: Damit bezeichnet er das determinierte real existierende Ding, das bestimmt wird durch die Relation des Seienden.

391, 15: Daraus ergibt sich, daß das Wesen der Ursache und der Wirkung nur dann begrifflich gedacht werden kann, wenn die Definition etwas anderes bedeutet, als das Sein und die Hinordnung zum Sein.

393, 7: Es ist ausgeschlossen, daß die Naturkraft Ursache sei für sich selbst.

396, 3 unten: Das Kontrarium bezeichnet hier die Wesensform des Wassers.

398, 7: Dieser Teil, an dem Ursache und Wirkung nicht in gleicher Weise teilnehmen in der Disposition der Materie, ist so beschaffen, daß die Wirkung der Ursache gleichkommt. Die zweite Art der Ursache ist nicht so beschaffen; denn die Disposition der Materie und die Einwirkung der Ursache, die von der Disposition verschieden ist, kann ihm in der Rangordnung gleichstehen. Daher kann also auch die Einwirkung der Ursache selbst der Wirkung gleichstehen.

411, 19: Wie ein Substrat verhält sich z. B. das Holz in Beziehung zur Tür.

440, 1 unten: Dort, d. h. in der Wesensform der Bewegung (deren Endziel der Ruhepunkt ist).

474, 10 unten: Es ist keine absolut erste Ursache neben der letzten und der vermittelnden.

498, 1: So lehren es die Theologen. Dies sind nur verschiedene Arten dessen, was bereits gesagt wurde, daß jedes

zeitlich entstehende Ding später ist, als ein anderes und zwar in einer zeitlichen Aufeinanderfolge. Die Absicht des Philosophen ist also, zu lehren, jedes zeitlich Entstehende hat ein zeitlich Später, ja es hat sogar ein wahrhaftes Später, da das zeitlich Entstehende die Eigenschaft besitzt, auf Grund seines Wesens ein zeitlich Entstehendes zu sein.

501, 7 unten: Das reale Ding bezeichnet dasjenige, von dem das notwendige Sein abhängt.

501, 9: Unter dem Notwendigen Sein versteht man nach einer Erklärung den notwendig Seienden, und dann ist die Diskussion richtig.

502, 13: D. h. durch sein Wesen, nicht auf Grund eines Dinges, von dem die Notwendigkeit der Existenz abhängt.

504, 28: Dasjenige, was man antwortet auf die Frage, was ist das Ding, bezeichnet seine Wesenheit.[1])

514, 6: Damit will der Philosoph auf den zweiten Teil der erwähnten Zusammensetzung hinweisen, den er erwähnt hat in seinen Worten: „Es ist nicht möglich, daß der Begriff des Notwendigseins ein universeller Begriff sei, an dem eine Vielheit von Individuen teilnehme in irgend einer Weise.“ Dieser Begriff kann ferner nicht in gewisse Arten und Wesenheiten zerfallen; er bedarf weder solcher Arten noch solcher Wesenheiten. Der erste Teil der Einteilung ist damit klar geworden.

516, 3 unten: Das Gute, d. h. das Sein ist dasjenige, was jedes Ding erstrebt und dieses ist ein Gutes und eine Vollkommenheit. Das Existierende bezeichnet das notwendig Seiende. Er ist das Gute schlechthin.

516, 14: Das Nichtsein verbindet sich nicht mit jenem Seienden, sei es nun, daß es ein individuelles Nichtsein sei oder die Privation eines Dinges, die der Substanz zukommen müßte, d. h. eines Akzidens.

521, 22: Dies bedeutet, daß sein Verstand ein wirkender ist, nicht ein leidender.

531, 10: Das erste Prinzip ist dasjenige, von dem diese Wesensform sich abzweigt in einer Materie, d. h. dann, wenn diese Wesensform existiert in den Individuen.

---

[1]) Vgl. die Isagoge des Porphyrius, Kap. 1.

532, 31: In zweiter Linie, d. h. in dem realen Bestande des Dinges selbst (in der sublunarischen Welt) nicht in der Welt der Geister und der Seele.

533, 5: Dies ist zu verstehen in Hinsicht darauf, daß die Substanzen existieren als Wirkungen von der ersten Substanz in diesem unkörperlichen und determinierten Seienden.

533, 11: Daraus ergibt sich, daß das begriffliche Erkennen dieser Wesensformen jenem, d. h. Gott, zukommt. Wenn nämlich dieselben in einer geistigen Substanz vorhanden sind (dann werden sie erkannt; sie sind aber in Gott vorhanden, deshalb werden sie von ihm erkannt). Deshalb ist es richtig, daß ihre Existenz in ihm vorhanden ist und dies ist nicht eine solche Existenz, der das Denken vorausgeht; denn diese Art der Existenz ist das begriffliche Erfassen des Dinges selbst. Wenn wir nun sagen, dieser Existenz geht das begriffliche Erkennen, nämlich ein anderes begriffliches Erkennen voraus, so ergibt sich, daß diese Existenz in einer Seele stattfindet.

533, 19: So verhält sich die Sache in den determinierten Wesensformen.

533, 32: Es ist notwendig in jeder Hinsicht.

560, 19: Seine Natur d. h. seine Tendenz.

561, 25: Es tritt ein Ersatz ein, d. h. die Bewegung geht hervor, weil das Dauernde nicht Ursache sein kann für ein anderes.

Schlufswort des Glossators.

Wir wissen, daß die Metaphysik auf Grund der feststehenden wissenschaftlichen Tradition die Vollendung der Erkenntnis und der höchste Gipfel der Wissenschaften ist. Daher endet auch dieses Buch, das die besten Teile der Weisheit enthält, mit der Metaphysik, und dies ist das Buch, das die Genesung der kranken Seelen enthält und die höchsten Probleme der Weisheit für die Herzen derer bringt, die nach ihr verlangen. Es enthält Weisungen über den richtigen Weg,[1] eine Befreiung von den Versuchungen des Teufels, Erklärungen für die Beobachter der Natur, Weckrufe für die Schlafenden in der Fahrlässigkeit des menschlichen Lebens, Erklärungen, die hinführen zu den Aufgangsorten[2] der Weisheit, der Erleuchtung,[3] und die Himmelsleiter zu den Stufen der Erkenntnis des höchsten Seins (wörtl. des Thrones). In ihm sind die Ansichten der Getreuen von Basra vollendet, weit abgesondert von den ewig Blinden. Es läßt fließen die Quellen der Weisheit von den höchsten Gipfeln seiner erhabenen Probleme, läßt hervortreten die Tiefe der Gedanken aus der großen Sammlung seines überflutenden Wissens und die kostbaren Perlen seiner Ziele. In ihm ist eine Offenbarung von Gedanken enthalten für dasjenige, was die Hauptprobleme[4] zu erkennen übrig gelassen haben, und die feinste Auswahl der Geheimnisse der Gotteserkenntnis der ersten und

---

[1]) Koran, Sure 1, 6.

[2]) Anspielung auf die Schrift Urmawis 1283 † „Die Aufgangsorte der Lichter“.

[3]) Anspielung auf Suhrawardis (1191 †) „Die Weisheit der Erleuchtung“.

[4]) Anspielung auf die Schrift Farábis (950 †) „Die Hauptprobleme“ (ujún el-masáil, auch fontes quaestionum, übers. ed. Dieterici Leiden 1890 in: „Alfarabis philosophische Abhandlungen“ S. 56, deutsche Übers. S. 92).

letzten Fragen. Die bedeutendsten Geister sind nicht zur Diskussion dieser Probleme gelangt, selbst wenn sie dieses versuchten, noch erreichte das vollkommenste Erkennen die Tiefen dieser Probleme, auch wenn es noch so tief eindrang. Es ist dargeboten denen, die den richtigen Weg suchen und in die üppigen Gärten (des Glückes) eintreten wollen, und des Wohlgefallens Gottes, und dieses ist die richtige Leitung. Diejenigen, die die „Genesung der Seele“ verschmähen, stehen am Rande einer Feuergrube, weil sie dem Untergang geweiht sind. Wer sich weigert, diese Wissenschaft anzunehmen, tut dies nur aus mangelnder Disposition . . . Wie sollte dies auch anders sein können, da das in ihr Bewiesene die Ansichten der tiefsten Forscher sind unter den Männern des Geistes. Sie sind im eigentlichen Sinne „Menschen“. Dies gilt, selbst wenn die Ansichten dieses Werkes manchmal im Gegensatz stehen zu den Ansichten der großen Menge, der Dialektiker[1]) (Sophisten). Solche, die sich mit Sophisterei beschäftigen, sind aber nur scheinbar „Menschen“ und gehören zu der niedrigsten Klasse.[2])

---

[1]) Vgl. J. Goldziher, Buch vom Wesen der Seele. Berlin 1907. (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. Bd. IX, Nr. 1.) S. 13 d. Anmerkungen.

[2]) Diese Anmerkungen mögen einen kleinen Beitrag bilden zur Geschichte der Philosophie nach Gazâli und im besonderen zur Geschichte der Schule Avicennas im 17. u. 19. Jahrh. in Persien. Weitere Beiträge waren in der Einleitung S. IX in Aussicht gestellt. Da sie den Umfang des Werkes allzusehr ausdehnen würden, werden sie als besonderes Buch demnächst erscheinen (voraussichtlich in: Renaissance und Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Herausg. v. Dr. Adolf Dyroff, Prof. a. d. Univ. zu Bonn).

Systematisches Inhaltsverzeichnis.

I. Propädeutik zur Philosophie.

Logik.

II. Die Philosophie.

A. Die theoretische Philosophie.

a) Die Naturwissenschaften.

Kosmogonie.

I. Allgemeines.

II. Besonderes.

Kosmologie.

I. Allgemeines.

II. Besonderes.

Physik.

I. Allgemeines.

II. Besonderes.

Psychologie.

I. Allgemeines.

II. Besonderes.

b) Die Mathematik.

c) Die Metaphysik.

I. Die allgemeinsten Prinzipien.

Erkenntnistheorie.[1]

Allgemeines.

1. Ding der Außenwelt als Objekt des Erkennens, siehe die Lehre von der Materie und der Wesensform (Physik).

2. Empfindung als Vermittlung des Erkennens, s. Psychologie, die Sinnesorgane.

---

[1]) Die Erkenntnistheorie findet sich in den verschiedensten Disziplinen: in 1. der Logik, die das intrasubjektive Erkennen behandelt, 2. der Psychologie, als Lehre von den Bewußtseinsphänomenen, 3. Metaphysik II als relatio entis: a) unter den Begriff des Wahren, und als ens logicum unter b) die Proprietäten (4) und c) Arten des Seins. Ihr eigentlicher Ort ist der erste Teil der Metaphysik, denn die Frage nach der Natur und Gütigkeit des Erkennens liegt allem Denken voraus.

II. Die allgemeinsten Begriffe.

f) Veränderlichkeit — Unveränderlichkeit.

g) Universalität — Individualität.

5. Arten des Seins.

a) Kategorien.

III. Das unkörperliche Sein.

a) Die Gottheit.

Theologie.

B. Die praktische Philosophie.

Ethik.

Verzeichnis der Zitate.

1. Zitate aus Aristoteles.

1. Kategorien.

2. De interpretatione.

3. Analytica.

4. Topik.

5. Physik.

13. Ethik an Nikomachus.

14. Polit.

15. Rhetorik.

16. Poetik.

2. Zitate aus Thomas v. Aquin.

1. Sum. theol.

3. Zitate aus anderen Werken.

5. Avicenna: Naturwissenschaften.

6. Avicenna: Buch der Charaktereigenschaften.

7. Avicenna: Išârât wa Tanbihât (Thesen und Frklärungen) ed. Forget.

8. Bäumker, Cl.: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie.

9. Brockelm: Gesch. d. arab. Liter.

10. Fahr ed-Din er-Râzi: Muhassal. Die Ansichten der alten u. modernen Philosophen.

11. Farabi: Ringsteine.

Verzeichnis der Eigennamen.

Berichtigungen.

Seite VII Zeile 10 v. o. lies: Sâbûr Khwâst.
„ VIII „ 8 v. u. „ Arithmetik statt Astronomie.
„ IX „ 18 v. o. „ Lexikon.
„ 2 Anm. 1 Zeile 3 v. u. lies: Ḫuwarezmî.
„ 3 „ 2 „ 1 u. 2 v. u. lies: *ἀποφαντικὸς — ἢ ψεύδεσθαι.*
„ 4 „ 3 lies: *καθόλου ἐπιστήμην.*
„ 4 „ 7 „ *χωριστὰ.*
„ 6 „ 1 „ *ζητούμενα (εἰ, τί).*
„ 6 „ 7 „ *φύσει.*
„ 11 „ 4 „ Syllogismus.
„ 20 „ 5 „ *χωριστὴ.*
„ 33 „ 4 „ *γνωρίζουσιν.*
„ 35 „ 2 Zeile 3 v. u. lies: *καθόλου.*
„ 41 „ 13 lies: *αἴσθησιν.*
„ 42 „ 3 Zeile 4 v. u. lies: *πρὸς.*
„ 52 „ 1 lies: *εὐθὺ.*
„ 54 „ 5 „ *ὁμοίως.*
„ 101 „ 2 ergänze: definiert Seite 138.
„ 257 „ 6 Zeile 3 lies: potentia.
„ 613 Zeile 13 v. u. lies: aus einer Natur (einem Dinge).

Noch mehrere andere Druckfehler sind besonders in der ersten Lieferung stehen geblieben, die der freundl. Leser leicht verbessern wird. Herrn Prof. C. F. Seybold (Tübingen) bin ich für seine Unterstützung bei Durchsicht der Korrekturen zu besonderem Danke verpflichtet.

Inhaltsangabe der Kapitel.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

